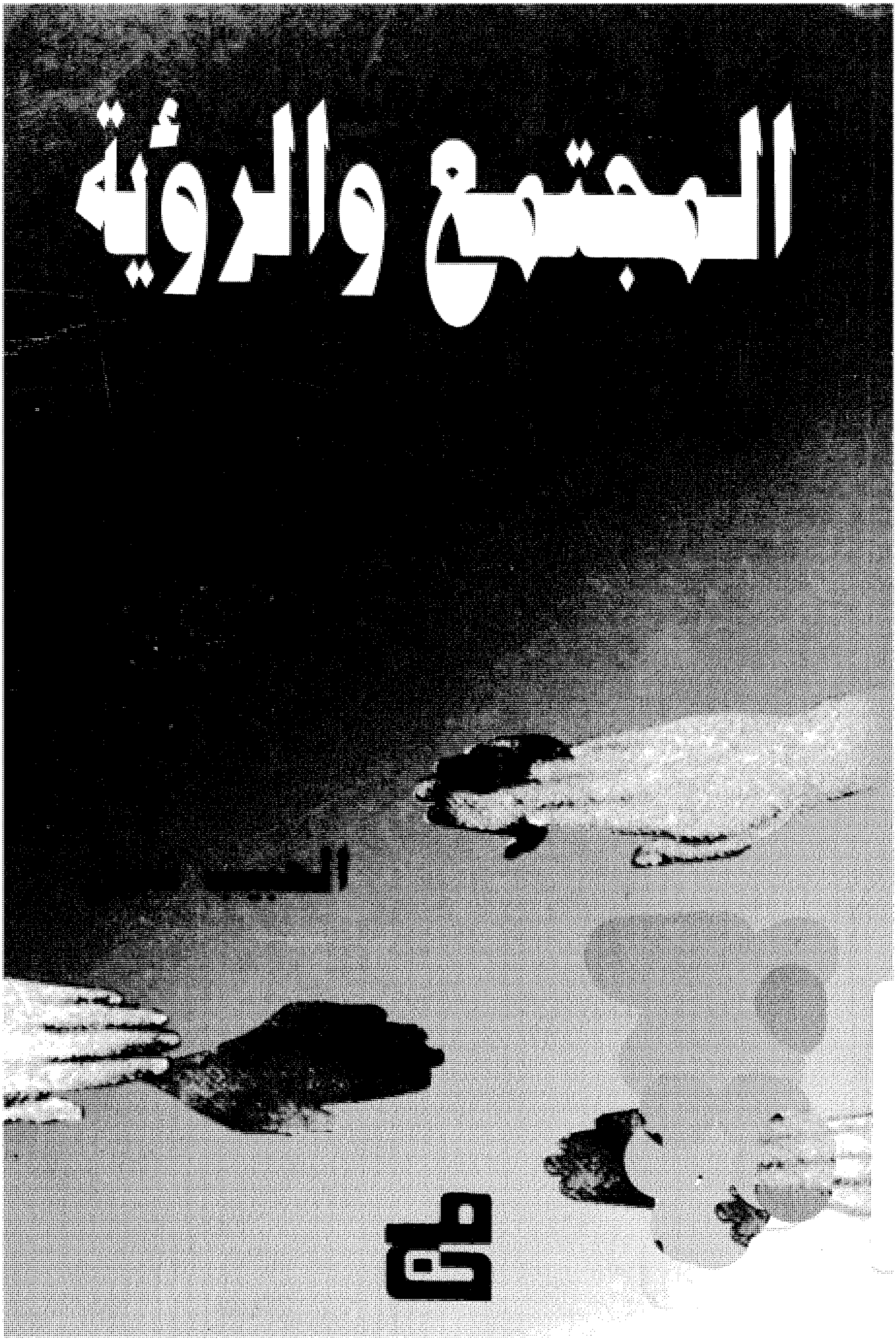
المجتمع والرؤية



المجتمع والرؤية

قراءة نصية في الإمتاع والمؤانسة
لأبي حيان التوحيدي

الطبعة الأولى
1413هـ - 1993م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع
بيروت - الحمرا - شارع اميل اده - بناية سلام
هاتف : 802428 -802407 -802296
ص. ب : 113/ 6311 - بيروت - لبنان
تلكس : 20680- 21665 LE M.A.J.D

الحبيب شبيل

المجتمع والرؤية

قراءة نصية في الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

تقديم

في خضمّ كثرة المناهج النقدية وتعدّد القراءات الناشئة عنها اشتدّ الاختلاف بين المدارس النقدية : فمن نظريات الإنعكاس إلى نظرية التقبل ومن النقد التقليدي . إلى النقد البنيوي إلى جمالية التلقي الخ . .

ولكن رغم هذا الاختلاف الكبير أحياناً يبقى النص هو المرجع الأول الذي تبني عليه كلّ نظرية أسسها . ففي حين تعتبر نظرية الإنعكاس بمختلف رؤاها التقليدية والنفسية والاجتماعية إنّ كينونة النص في جوهرها تمثّل إما لواقع المجتمع أو لنفسية المبدع ؛ ترى جمالية التقبل أنّ قيمة النص في ما ينشئه في المتلقي من أفق انتظار جمالي يتنوّع من متقبل إلى آخر وِفق أنساق معارفه اللغوية والفلسفية ورؤاه إلى الحياة . وإن هذا الاختلاف لظاهرة ثراءٍ في النقد تُغني سُبله وتفتح إمكانات النظر فيه من مداخل كثيرة سواء كان نصّاً قديماً أو حديثاً .

وقد رأينا أن نرجع في هذا العمل إلى نصّ قديم هو الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي نروم من النظر فيه استخلاص خصائص المجتمع الذي صوّره وتحديد رؤية المؤلّف له . وتوسلنا في سبيل تحقيق ذلك بما سميناه القراءة النصية .

والقراءة النصية في مذهبنا تنظر في النص نظراً مباشراً دون أن تستند إلى قراءات أخرى نظرت في الإمتاع والمؤانسة وحدّدت رؤيتها إليه . وهي ليست قراءة بنيوية لأنها لا تقرّ بأن النصّ بنية منغلقة عن التفاعل مع الخارج ؛ ولكنها القراءة التي يخلو فيها الذهن من كلّ الآراء المسبقة حول الأثر موضوع الدراسة إلاّ من الوسائط المنهجية في تمحيص النصّ وتدقيق النظر إليه .

ولأنّ القراءة النصية ليست قراءة من داخل الأثر فحسب ؛ فقد مهدنا لها بالحديث عن أهمّ مظاهر حياة أبي حيّان وعن مؤلفاته مثلما مهّدنا لها بتقديم كتاب الإمتاع والمؤانسة بما يساعِد على فهم نصّ الأثر وفق القراءة النصية . وقد حرصنا في الترجمة للمؤلّف أو في التعريف بالكتاب على أن لا نذكُر من الآراء إلاّ ما اعتبرناه مُساعِداً على تحقيق تلك القراءة . فتجنبنا عرض أحكامٍ تتسلط على الإمتاع وتحدّد أفق النظر فيه .

والإهتمام بالعلاقة بين المجتمع ورؤية المؤلّف يقرّ بالتفاعل بين المبدع والمجتمع ؛ والتفاعل لا يعني الإنعكاس ضرورةً . وتعدّ مؤلفات أبي حيان التوحيدي من أفضل الآثار المعبّرة عن ذلك التفاعل ؛ فأبو حيان ذو شخصية جذابة يعزي أسلوبه ومواقفه من قضايا عصره بدراسة آثاره ثم إنه مثلما قال آدم متز فيه « ربّما كان أعظم كتاب النثر العربي على الإطلاق » .

ويعتبر كتاب الإمتاع والمؤانسة من سائر كتب المؤلّف أشدّها صلة بالمجتمع ؛ ففيه حديث طويل عن المجتمع وقد تلوّن برؤية أبي حيان إلى الحياة . لذلك اعتمدناه مصدراً لدراسة المجتمع والرؤية .

وقسمنا عملنا إلى مداخل عامة وثلاثة أبواب استقصينا فيها تفاعل رؤية أبي حيان مع خصائص الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية قبل أن نخصّص فصلاً لتحديد القيمة الوثائقية للكتاب ولتقويم مواقف أبي حيان . وقد حملنا التقويم على الرّجوع إلى أمّهاتِ المَصادِر لنقارن بين ما جاء فيها من حديث عن المجتمع وبين الصورة المرسومة له في كتاب الإمتاع .

ومكّنتنا المقارنة من تفسير بعض مواقف المؤلف من عصره عموماً .

وهكذا نرى أنّ الدّراسة النصية لا تقطع كلّ القطع مع استغلال المعلومات الخارجة عن النصّ لفهم أعمق للنصّ ؛ يمكّن الناقد من تقويم المواقف الواردة فيه . لكن التوسّل بتلك المعلومات يكون في مرحلة تتلو النظر في النصّ لتعليل موقف أو تفسير رؤية .

فتكون بذلك القراءة النصية قراءة الفهم وفق الأسس المنهجية التي تحقّق ذلك الفهم .

وأودّ في خاتمة هذا التمهيد أن أشكر الأستاذ حسن الصّادق الأسود الذي رعى هذا العمل بإشرافه عليه في نطاق شهادة الكفاءة في البحث بالجامعة التونسية .

الحبيب شبيل

قال جميل بن مرّة في الزّمان الأوّل « لقد صحبت الناس أربعين سنة فما رأيتهم غفروا لي ذنباً ولا ستروا لي عيباً ولا أقالوا لي عثرة ولا رحموا لي عبرة . . . ورأيت الشغل بهم تضييعاً للحياة وتباعداً من الله تعالى » .

من كتاب الصداقة والصديق لأبي حيان
التوحيدي ـ ص 9 . ط دمشق 1964

ترجمة تحليلية لأبرز مظاهر حياة ابي حيان التوحيدي

إنّ الهدف من هذه الترجمة ليس التعرّض بالتفصيل الكبير إلى مختلف دقائق حياة أبي حيّان وإنما هو تحليل أبرز المظاهر المؤثرة في حياته التي قد تساعدنا على فهم شخصيته .

1 ـ وصف لمراحل حياته

هو أبو علي بن محمد بن العبّاس التوحيدي . وقد اختلف النقّاد ومؤرخو الأدب العربي في السنة التي ولد فيها . وحاول الناقد التونسي محمّد الحبيب حمّادي بالاعتماد على تحليل أقوال للمؤلف أشار فيها إلى عمره تدقيقَ سنة ميلاده فوقف على ـ شبه يقين ـ « نؤيّده فيه ، فقال . . انتهينا إلى شبه يقين بولادته بين سنة 317 و(سنة) 319 هـ . »[1] ونحن لا نكاد نعرف عن طفولته شيئاً كما هو الأمر بالنسبة لأخريات عمره . فقد أهملت كتب التاريخ الحديث عنه ، وقد تعجّب ياقوت الحموي من أنّ أحداً لم يذكر التوحيدي في كتاب ولا دمّجه في خِطاب[2] .

ولولا أنّ أبا حيّان تحدّث عن نفسه في آثاره لما أمكننا أن نعرف عن سيرته شيئاً . وقد مكّنتنا هذه الأحاديث من معرفة الفترة الواقعة ما بين سنتي 348 و375 للهجرة من حياة المؤلف ولعلّها أنشط أحقاب عمره . وقد قضّاها مترحّلاً من بلد إلى بلد ينشد الحظّ

(1) محمد الحبيب حمّادي : التوحيدي وقراءة جديدة في الإمتاع والمؤانسة ص 24 الطبعة الأولى نشر شركة صفاء للنشر والتوزيع والصحافة بتونس 1978 .

(2) ياقوت الحموي : معجم الأدباء (ج 15ص 5) طبعة القاهرة سنة 1936

الحسن في الحياة عند وزراء الدولة البويهيّة خاصّة .

وكانت أوّل اتصالاته بأبي محمّد الحسن بن محمّد المهلبي(3) وزير معز الدولة (المتوفى عام 356 هـ) ، ونحن لا نعرف السّنة أو الظروف التي اتصل فيها به .

فكُتب التراجم لا تذكر شيئاً عن علاقة أبي حيّان بالمهلّبي غير أنّ هذا الأخير نفاه عن بغداد للعداء الذي كان يُظهره للشيعة ولسوء عقيدته ، وقد عرف عن المهلبي أنّه كان شديد الوطأة على أصحاب الجدل والبدع .

وخرج التوحيدي من بغداد ولم يعد إليها إلاّ سنة 352 هـ بعد وفاة المهلّبي وبقي بها حتّى سنة 358 هـ لم يغادرها إلاّ للحجّ سنة 353 هـ . وكان يشتغل في هذه المدّة بنسخ الكتب على كُرهٍ منه ، وقد سَمّى هذا العمل بحرفة الشؤم لأنّ فيها ذهاب العمر والبصر .(4) .

وبعد هذه الفترة خرج التوحيدي من بغداد إلى الريّ قاصداً باب أبي الفتح بن العميد(5) الملقب بذي الكفايتين وزير ركن الدولة البويهي (المتوفى عام 366 هـ) . وكان يأمل أن يجد عنده ما يردّ غائلة الفقر ، فخاب أمله .

وبعد ما سجن ابن العميد وسُمِلت عَيْنُه وقُتل ، تجدّد الأمل مرّة أخرى في نفس التوحيدي فانتجع فناء الصّاحب بن عبّاد(6) المتّهم بالمشاركة في الإيقاع بسلفه ابن العميد ، وكانت أمانيه كبيرة لأنّ الصّاحب قد فتح بابه للأدباء والعلماء ، لكنّ حظّه معه كان أسوأ من حظّه مع الوزيرين الأولين ، وخلّف فشله في فنائه ، عداوة شديدة .

وكان للفشل الكبير الذي لاقاه أبو حيّان مع ابن العميد ثم مع الصّاحب أبلغ الأثر

---

(3) هو أبو محمد الحسن بن محمد المهلبي وزير معز الدولة البويهي . يقول فيه إبن خلكان في (وفيات الأعيان ج 6 ص 392) : كان غاية في الأدب والمحبّة لأهله . «وقال فيه مسكويه في (تجارب الأمم ج 2 ص 198) : «مات بموته عن الكتّاب الكرم والفضل وقد توفّي عام 352 هـ .

(4) ياقوت الحموي معجم الأدباء ج 15 ص 28 .

(5) هو علي بن محمد بن الحسين المعروف بأبي الفتح بن العميد . يلقب بذي الكفايتين : كفاية السيف وكفاية القلم ، خلف أباه ، أبا الفضل بن العميد في وزارة ركن الدولة ، كان مجلسه منتدى الأدباء وأهل العلم . خاف منه البويهيون فقتلوه سنة 366 هـ .

(6) هو أبو القاسم إسماعيل بن أبي الحسن المعروف بالصّاحب بن عبّاد ، تولّى الوزارة بالرّي بعد وفاة العميد سنة 366 هـ . يقول فيه إبن خلكان في(وفيات الأعيان ج 1 ص 206) : «كان نادرة الدهر وأعجوبة العصر في فضائله ومكارمه» . «وكان أديباً فخوراً بنفسه وبأدبه جادّاً في سياسته» توفّي عام 385 هـ .

في نفسه فكتب فيها كتاب (مثالب الوزيرين) وهجاهما أشنع هجاء .

وفي سنة 370 هـ عاد أبو حيان إلى بغداد مكلوما ، مقروحَ النفس من حظّه النَّكد العاثِر فاشتغل في بيمارستان المدينة مدّة ، قبل أن يوصله صديقه أبو الوفاء المهندس[7] بالوزير أبي عبد الله الحسن بن سعدان[8] وزير صمصام الدولة البويهي وقد سامره التوحيدي ليالي عديدة ، وكان حظّه معه أفضل من حظّه مع بقية الوزراء ، إذ أنّ الوزير قرّبه وسمع أحاديثه في مختلف ضروب الحِكمة والسياسة والدّين وغيرها من الفنون . لكن يبدو أنّ انشغاله بمواجهة أعدائه في الحكم قطع الصلات بين الرّجلين فبقي التوحيدي يتلهّف شوقاً إلى تلك الليالي ويُذكّر أبا الوفاء بالتوسّط له ثانية عنده . يقول ذَكِّرْ الوزير أمري وكرِّر على أُذنه ذكري وأملِ عليه سُورَة من شكري .[9] .

وقد دوّن التوحيدي كل مسامراته مع ابن سعدان في كتاب « الإمتاع والمؤانسة » .

وبعد سنة 375 هـ أي بعد مقتل ابن سعدان اختفى التوحيدي ، وليست لنا معلومات مدقّقة عن أطوار هذه الفترة ، إلاّ أن المرجّح أنّها فترة شقاء وخصاصة عاشها الكاتب متصوّفاً متردّداً بين بغداد وشيراز . وأبرز ما وقع فيها عَمْدُه إحراق كتبه سنة 400 هـ ، ضنّاً بها على من لا يعرف قدرها وانتقاماً من الناس الذين عاش بينهم محروماً . يقول ردّاً على عتاب صديقه القاضي علي بن محمد في حرقها : « وكيف أتركها لأناس جاورتهم عشرين سنة فما صحّ لي من أحدهم ودادٌ ، ولا ظهر لي من إنسان منهم حفاظ ، ولقد اضطررت بينهم بعد الشهرة والمعرفة في أوقات كثيرة إلى أكل الخضر في الصحراء وإلى التكفّف الفاضح عند الخاصّة والعامّة وإلى بيع الدين والمروءة وإلى تعاطي

---

(7) هو محمد بن محمد بن يحيى البوزجاني المعروف بأبي الوفاء المهندس . تقول عنه دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الجديدة ص 163 و164 أنه من أشهر علماء الحساب ، له كتاب بعنوان « في ما يحتاج إليه الكتاب والعلماء من علم الحساب » وله كتاب آخر في الهندسة . ساهم في تطوير علم الحساب المعروف بالفرنسية : trigonométrie وهو صديق أبي حيّان التوحيدي الذي ألف له كتاب الإمتاع والمؤانسة ، توفي عام 388 هـ .

(8) هو أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن سعدان وزير صمصام الدولة البويهي . تولّى الوزارة عام 373 هـ . اشتهر بحسن أخلاقه . وقد اتسم الوضع في حُكمه بغلاء الأسعار والاضطراب الاجتماعي ، وظهر له عدوّ كبير هو عبد العزيز بن يوسف فكاد له عند صمصام الدولة حتى سجنه ثم قتله سنة 357 هـ . كان له مجلس علماء وأدباء يتباهى بهم ويفاخر غيره من الوزراء بالرّي .

(9) الإمتاع والمؤانسة ج 3 ص 227

الرّياء بالسّمعة والنّفاق »[10] .

والمرجّح أن أبا حيان التوحيدي قد توفي سنة 414 هجري ، بعد حياة مضطربة وأليمة .

2 ـ تحليل المؤثرات الأساسية في شخصيته

تنقسم هذه المؤثرات إلى : مؤثّرات ثقافية وأخرى اجتماعية :

أمّا المؤثرات الثقافية فنبدأها بذكر أساتذته ومن أبرزهم أبو سليمان السجستاني[11] الذي كان فيلسوفاً ومنطقياً ولغوياً وصاحب رأي في الأدب وغيره ، وقد لازمه أبو حيّان ، وروى عنه آراءه في أغلب كتبه ، وكتاب المقابسات للتوحيدي يكاد يكون مقصوراً على آراء أبي سليمان .

والأستاذ الثاني لأبي حيّان هو الشيخ أبو سعيد السيرافي[12] وقد كان متضلعاً في النحو والكلام وغيرهما من العلوم . قال فيه التوحيدي « أبو سعيد السيرافي شيخ الشيوخ وإمام الأئمة ، معرفةً بالنحو والفقه واللغة والشعر والعروض والقوافي والقرآن والفرائض والحديث والكلام والحساب والهندسة . أفتى في جامع الرّصافة خمسين سنة على مذهب أبي حنيفة فما وُجِد له خطأ ولا عُثِر منه على زَلّه »[13] .

وهناك شخصية ثالثة لها تأثير كبير في أبي حيّان وهي شخصية القاضي أبي حامد المروروذي[14] وكان أبو حيّان معجباً به إعجاباً شديداً ، ملازماً له ينقل عنه ويروي أخباره .

نستنتج بعد عرض أسماء هؤلاء الشّيوخ أنّ أبا حيّان قد أخذ العلوم على أشهر

(10) معجم الأدباء ج 15 ص 19 .

(11) هو أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني المنطقي ولد حوالي سنة300 هـ تلميذ متى بن يونس القنائي (توفي عام 328 هـ) ويحيى بن عدي (توفي عام 364 هـ) تقول دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الجديدة ص 156) إنه متأثر بالفلسفة الأفلاطونية الجديدة. وكان يعقد بمنزله حلقات فكرية يحضرها عدد كبير من طلاب العلم.

(12) هو الحسن بن عبد الله ابن المرزبان السيرافي، وكنيته أبو سعيد، من أشهر علماء النحو في القرن الرابع للهجرة تولّى القضاء ببغداد عدّة سنين، وأجرى مع متّى بن يونس القنابي سنة 326 هـ مناظرة حول المفاضلة بين النحو والمنطق توفي أبو سعيد سنة 368 هـ.

(13) ياقوت الحموي : معجم الأدباء ج 8 ص 150

(14) هو أحمد بن عامر بن بشير بن حامد المروروذي، كان فقيهاً شافعياً واسع الإطلاع في أصول الشريعة وفروعها، وحافظاً للسير واللغة والأدب توفي سنة362 هـ .

أساتذة عصره وكلهم مفكرون موسوعيّون تناولوا مختلف ضروب العلم والمعرفة بـالدّرس والتدقيق . وأثرهم في أبي حيّان لا شكّ فيه ، إذ تظهر موسـوعيته في كـلّ مؤلف نتصفّحه ومن أهمّها كتاب الإمتاع والمؤانسة .

ومن المصادر الثقافية التي لها تأثير في التوحيدي مهنـة الوراقـة التي تعاطـاها مـرغماً وسمّاها (حرفة الشؤم) ، ولا شكّ أنّ عمله هذا مكّنـه من أن يطّلع عـلى أمّهات الكتب العـربية التي كـان يولـع بها الـوزراء الـذين اتصـل بهم ، ومن الكتب التي نسخهـا لابن سعدان كتاب الحيوان للجاحظ .

وكان أبو حيّـان متّصلاً بـالحلقات العلميّـة العديـدة التي كانت تعقـد في عصره في قصـور الوزراء أو خـارجها . وكـان الحديث يجـري فيها حـول مختلف العلوم السياسيـة والـدينية والفلسفيـة واللغويـة وغيرهـا . ومن غير شـكّ فإنّ التـوحيدي أفـاد من الجدل الفكري الذي سمعه وشارك فيه .

إن مؤثّـرات هذه العنـاصر واضحة في شخصيـة التوحيـدي الفكريـة إذ مكّنته من البحث في كلّ المشاكل الثقافية في عصره . وقد كـانت له حـافظة قـوية جعلتـه يكتنز مـا استوعب . وهو كثيراً ما يستنجد بها لـلإجابـة عن سؤال أو تدعيم رأي . وستكـون لهذه المعارف طبعاً تأثيراتها في كتاب الإمتاع والمؤانسة . أما في ما يتعلّق بالعوامـل الاجتماعيـة المؤثـرة في شخصية أبي حيّـان فنشير أولاً إلى تـواضع نسبـه إذ لم يعرف لأسْـرَتِـه نبـوغ في السيـاسة أو الأدب أو غـيرهما . وقـد نشأ فقيـراً وبقي كـذلـك حتّى أواخـر حيـاتـه يكـدّ ويستجدي ويترحل عساه ينال نصيبه من الدنيا دون جدوى .

وأثر الفقر واضح في شخصية التوحيدي فقد « غدا فكرة رهيبة سيطرت عليه طول حياته وشغلت عقله وأدبه فظهرت في كلّ نفثة من نفثاتـه »[15] فقد قـال : « غدا شبـابي هَرماً من الفقر والقبرُ عندي خير من الفقر »[16] .

وقد بلغ به الفقر حدّاً لم يجـد معه أدنى القـوت ولم يوفـر لملبسه (طمـرين للتستّر لا الزينة والاختيال) فانفجر متبرّماً به في شكوى قاسيـة أليمة ، يقـول : « إلى متى الكسيرة اليابسة والبقيلة الذاوية والقميص المرقّع . . . إلى متى التأدُّم بالخبـز والزيتـون ، قَدْ والله

(15) إبراهيم الكيلاني : أبو حيان التوحيدي ص 30 (ط 2 دار المعارف بمصر سلسلة نوابغ الفكر العربي) .

(16) ياقوت الحموي : معجم الأدباء ج 15 ص23 .

بحّ الحلق وتغيّر الخُلق »[17] .

وعندما نقارن بين سعة معرفة أبي حيّان العلمية وبين أحواله المادّية والاجتماعية يبدو لنا التناقض بيّنا . وستكون لذلك آثار هامّة في نفسية المؤلف .

فهو من ناحية معتدّ بثقافته أكبر اعتداد ، لا يتراجع عن إظهار ذلك ، ويعتقد أنّ منزلته تلك تؤهله للعيش الطيب في الحياة ، فجمع كتبه للناس (ولطلب المثالة منهم ولعقد الرّياسة بينهم) لكنه حرم ذلك كلّه فعمد إلى إحراقها في سنة 400 هـ .

وهو من ناحية أخرى يشعر بالمذلة الناشئة عن الحرمان والفقر .

هذا التناقض أنشأ في نفس التوحيدي صراعاً بين أمله في إدراك النّعيم وشعوره بالعجز عن ذلك . فوقف من الناس مواقف متأثرة بذلك الصّراع ، فنراه يحتقر العامّة ويزدريها لأنّ طموحاته فوق طموحات أهلها ولأنه يرى فيها المهانة والفقر . وهما أشدّ أعدائه . يقول معبراً عن احتقاره للعامّة : « والله لربّما صلّيت في الجامع فلا أرى إلى جانبي من يصلّي معي فإن اتّفق فبقّال أو عصار أو ندّاف أو قصّاب ، ومن إذا وقف إلى جانبي أسدرني بصنانه وأسكرني بنتنه »[18] . وهو أيضاً يذمّ الخاصّة ، لأنها حرمته لذّة الحياة ، ولأنه يعتقد أن ملكاته ليست دون ملكاتها . ومن أبرز الآثار لهذا الذمّ كتاب « مثالب الوزيرين » .

لكن ماذا ننتظر من الناس إزاء رجل ذمّهم خاصّة وعامّة ؟ .

لم يتغافل أبو حيّان في ما كتب عن ذكر موقف الناس منه . فقد جانبوه وتركوه يعيش غريباً يعاني آلاماً نفسية شديدة ، فهو يقول في تصوير حالته في المجتمع : « فقد أمسيت غريب الحال ، غريب اللفظ ، غريب النّحلة ، غريب الخلق ، مستأنساً بالوحشة ، قانعاً بالوحدة معتاداً للصمت ، ملازماً للحيرة ، متحمّلاً للأذى ، يائساً من جميع من أرى »[19] . وقد صوّر هذه الغربة بعمق في كتاب الإشارات الالٰهية قائلاً في تعريف الغريب : « قد علاه الشحوب وهو في كنّ وغلبه الحزن حتّى صار كأنه شنّ . . . إنْ ظهر ظهر ذليلاً ، وإن توارى توارى عليلاً ، وإن طلب طلب واليأس غالب عليه ،

---

(17) أبو حيان التوحيدي : الإمتاع والمؤانسة ج 3 ص 227 تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين ونشر دار مكتبة الحياة بيروت لبنان .

(18) أبو حيّان التوحيدي : الصّداقة والصديق ص 5 (طبعة دمشق 1964) .

(19) أبو حيّان التوحيدي : الإشارات الالٰهية ص 81 (تحقيق وداد القاضي ونشر دار الثقافة بيروت 1974)

وإن أمسك ، أمسك والبلاء قاصد إليه . . . »[20] .

وقد اتّهم أبو حيّان في دينه ، فابن فارس « كان واحداً من رجالات الصّاحب ابن عبّاد المخلصين ، فأراد الانتقام لسيده من تعريض أبي حيّان ، وكان من ذلك أن أشاع بين الناس سوء اعتقاد » المؤلف[21] .

إذن لم يبق للتوحيدي أمام مجانبة الناس له وإحساسه الأليم بالغربة ، إلّا الانطواء النفسي واليأس والتشاؤم . فقد انطوى على نفسه انطواء تامّاً ويَئِس من العيش الطّيب في الحياة ، وصوّر أحواله هذه في قوله : « وبعد فقد أصبحت في هامة اليوم أو غداً ، فإنّي في عشرِ التسعين وهل بعد الكبر والعجز أمل في حياة لذيذة أو رجاء لحال جديد »[22] .

وفي سورة هذا اليأس أقبل التوحيدي على كتبه فمزّقها وأحرقها ، منتقماً بذلك من الناس الذين حرموه لذّة الحياة . وقد عاتبه على فعلته تلك القاضي أبو سهل علي بن محمّد فأجابه معتذراً في رسالة طويلة وبيّن له مختلف الأسباب التي دفعته إلى ذلك الفعل . وقد ختمها بجملة عميقة الدّلالة عن مدى حزن المؤلّف وأساه فقال : « وماذا أقول وسامعي يصدّق أنّ زماناً أحوج مثلي إلى ما بلغك ، لزمانٌ تدمع له العين حزناً وأسى ، ويتقطّع القلب غيظاً وجوىً وضنى وشجى »[23] ومن علامات يأسه الشديد إقراره في كتاب الصّداقة والصداقة بما معناه (ينبغي أن نثق بأنه لا صديق ولا من يتشبّه بالصّديق) .

إن يأس المؤلّف في ما يظهر ناشىء عن إحساس عميق بالغربة الاجتماعية وسيتطوّر هذا الشّعور ويتعمّق أكثر ليصبح إحساساً بغربة وجودية تيقّظ خلالها إحساس التوحيدي بالذّنب فأخذ يعاتب نفسه بأقسى العتبا مُنكراً عليها أهواءها : « قد والله فسدت فساداً لا أرجوك معه لفلاح ، ولذلك ما أدري بأي لسان أحاورك ، وبأي خلق أجاورك ، وفي أي حقيقة أشاوِرُك وبأي شيء أُداوِرك . سرّك كفران ولفظك بهتان وسرورك طغيان وحزنك عصيان . . وغزوك رياء وسمعة وحَجّك حيلة وخدعة وأحوالك كلها بهرج وزيف ، وأنت لا تحاسب نفسك عليها بلم ولا بكم وكيفَ »[24] .

---

(20) د. زكريا إبراهيم : أبو حيّان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء ص 61 (نشر الهيئة المصرية العامّة للكتاب الطبعة الثانية 1974) .

(21) نفسه ص 61 .

(22) ياقوت الحموي : معجم الأدباء ج 15 ص 20 .

(23) نفسه ج 15 ص 22 .

(24) أبو حيّان التوحيدي : الإشارات الالٰهية ص 85 ـ 86 .

ومن عمق إحساسه بهذا الذنب أدار وجهه إلى ملكوت الله ، طالباً عنده الأنس الذي فقده في الدنيا ، ضارعاً إليه « اللهم إنّا قد أصبحنا غرباء بين خلقك ، فأنّسنا في فنائك ، اللّهم وأمسينا مهجورين عندهم فصلنا بحبائك »[25] ويقول أيضاً : « اللّهمّ رحمتك نرجو ، ورأفتك نتمنّى ، وإليك نلتفت . . . وباسمك نلهج . . . فكن لنا ولا تكن علينا يا ذا الجلال والإكرام »[26] .

وفي خضمّ هذه الحياة المضطربة كان لأبي حيّان التوحيدي إنتاج وفير لعلّ الذي بلغنا منه نزر يسير خاصّة بعد أن أحرق كتبه .

مؤلفات أبي حيّان

يقول الدكتور زكريا إبراهيم متحدّثاً عن إنتاج أبي حيّان « . . إنّ المعروف عن أبي حيّان أنه كان غزير الإنتاج ، حريصاً على النقل والرّواية ، محبّاً للبحث والجدل ولئن كان موضوع هذه الكتب لم يقف عند الفلسفة والأدب ، بل قد اشتدّ أيضاً إلى الكلام والفقه والشّريعة والتصوّف والنحو واللغة ، إلاّ أنّ أبا حيّان قد التزم في معظمها أسلوباً واحداً ألا وهو أسلوب المحاورة والمسامرة »[27] .

وقد ذكر ياقوت الحموي في كتابه « معجم الأدباء » ثمانيّة عشر كتاباً لأبي حيّان لكنها ليست كلّ ما وصل إلينا من إنتاجه فقد عثر على بعض آثاره التي وقع تحقيقها وجمعها مثل كتاب الهوامل والشوامل . ونحن سنذكر مؤلفات التوحيدي مع ترتيبها حسب تاريخ نشرها .

1) **الصداقة والصداقة** : وقد نشره سنة 1301 ، أحمد فارس الشدياق بمطبعة الجوائب بالقسطنطينية وذيّله بنشر رسالة العلوم .

وقد فتح أحمد فارس الشدياق بهذا العمل الباب الأوّل لتعريف الناس بمؤلفات التوحيدي .

2) **المقابسات** : تولّى تحقيق الكتاب ونشره حسن السندوبي بمصر سنة 1929 . وقد كانت هذه الطبعة مليئة بالأخطاء والتحريف .

(25) نفس المصدر ص 84 .
(26) نفسه ص 364 .
(27) د زكريا ابراهيم . أبو حيّان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء ص 88 .

3) **الإمتاع والمؤانسة** : اضطلع بتحقيقه الأستاذان أحمد أمين وأحمد الزين وقد نشرته لأول مرة « لجنة التأليف والترجمة والنشر » بمصر على ثلاثة أجزاء صدرت في ثلاث سنوات : 1939 و1942 و1944 .

وسنعود للتعريف بالكتاب تفصيلاً بعد عرض بقية المؤلفات .

4) **الإشارات الالٰهية والأنفاس الرّوحانيّة** : حقّقه ونشر الجزء الأول منه سنة1950 الدكتور عبد الرحمان بَدوي .

وهو الكتاب الوحيد الذي بلغنا من مؤلفات أبي حيّان في التصوّف .

5) **الهوامل والشوامل** : حقّقه ونشره الأستاذان أحمد أمين وأحمد الصقر في القاهرة سنة 1951 .

والكتاب في الحقيقة لمؤلفين هما التوحيدي ومسكويه (المتوفى عام 421 هـ) فيه أسئلة من أبي حيّان هي الهوامل وأجوبة مسكويه عليها وهي الشوامل .

6) **ثلاث رسائل** : هي ـ رسالة السقيفة ـ و- رسالة في علم الكتابة ـ و- رسالة الحياة ـ وعني بتحقيقها وطبعها الدكتور إبراهيم الكيلاني بدمشق سنة 1951 .

7) **البصائر والذّخائر** : وقد حقّقه ونشره الأستاذان أحمد أمين وأحمد الصقر سنة 1953 .

وهو كتاب ضخم في عشرة أجزاء .

8) **مثالب الوزيرين** : اضطلع بتحقيقه ونشره الدكتور إبراهيم الكيلاني بدمشق سنة 1961 .

وهذا الكتاب ألفه التوحيدي في ذم الوزيرين الصّاحب بن عبّاد وابن العميد .

هذا ثبت الكتب المطبوعة من آثار أبي حيّان . وبقيت كتب أخرى مخطوطة وأخرى مفقودة . فأمّا الآثار المخطوطة فهي :

ـ كتاب الحج العقلي إذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعي .

ـ رسالة لأبي بكر الطالقاني رواها عن أبي حيان التوحيدي « ذكرها بروكلمان ولكننا لا نعرف مضمونها على وجه التحديد »[28] .

---

(28) نفس المرجع ص 113

والآثار المفقودة عديدة منها :

تقريظ الجاحظ : وردت منه مقتطفات في معجم الأدباء عند الترجمة لأبي سعيد السيرافي (المتوفى عام 368هـ)[29] .

- رسلة في ضلالات الفقهاء في المناظرة[30] .

- الزُّلفى[31] .

- الرّسالة البغدادية[32] وذُكرت جميعها في معجم الأدباء .

نرى إذن أنّ هذه المؤلفات تعكس ثقافة أبي حيّان الموسوعية فهي متنوعة المواضيع تنوّع تلك الثقافة . ويعدّ كتاب الإمتاع والمؤانسة من أبرزها تعبيراً عن ذلك .

---

(29) ياقوت الحموي : معجم الأدباء ج 8 ص 150 .

(30) و(31) و(32) المصدر السابق ج 15 ص 7

« وأيّاً ما كان ، فالكتاب ممتع مؤنس كاسمه يلقي نوراً كثيراً على العراق في النصف الثاني من القرن الرّابع » .

ـ أحمد أمين ـ
مقدمة الإمتاع والمؤانسة

التعريف بكتاب الامتاع والمؤانسة

1 ـ قصة التأليف

لقد أورد أبو حيّان التوحيدي في مقدّمة الامتاع والمؤانسة الأسباب التي حملته على تأليفه :

فقد كتبه لأبي الوفاء المهندس (المتوفى عام388 هـ) وهو الذي أوصله إلى مجلس ابن سعدان (المتوفّى عام375 هـ) وزير صمصام الدولة البويهي ، فسامره أبو حيان ليالي عديدة ونسخ له (كتاب الحيوان) للجاحظ[1] . وغفل أن يطلع أبا الوفاء على مضمون تلك المسامرات ، فكان ردّ فعل هذا الأخير سريعاً وعنيفاً إذ أخذ في معاتبة المؤلف عتاباً شديداً وذكّره بفضل أياديه عليه وخاصّة منها التوسّط له عند الوزير ابن سعدان الذي أحسن قبوله . ثم هدّده بقطع النعمة عنه إن هو لم يطلعه على كلّ ما دار بينه وبين الوزير من أحاديث ، فقال له : « إنك جهلت أن من قدر على وصولك ، يقدر على فصولك ، وأنّ من صعد بك حين أراد ينزل بك إذا شاء »[2] . وقال أيضاً : « وهذا فراق بيني وبينك ، وآخر كلامي معك وفاتحة يأسي منك . . . إلاّ أن تطلعني طلع جميع ما تحاورتما وتجاذبتما هدب الحديث عليه »[3] .

(1) أبو حيّان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة ج 1 ص 5 تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين (منشورات دار مكتبة الحياة . بيروت لبنان) .

(2) الامتاع ج 1 ص 6 .

(3) نفسه ج 1 ص 6ـ 7 .

وتوسّط هذا العتاب ، كلامٌ شديد عبّر من خلاله أبو الوفاء عن احتقاره لأبي حيّان نورد منه ما يلي « . . . إنك تخلو بالوزير أدام الله أيّامه ليالي متتابعة ومختلفة فتحدّثه بما تُحب وتريد . . . ولعلّك في عرض ذلك تتجاوز طورك بالتشدّق وتجوز حدّك بالاستحقار وتتطاول إلى ما ليس لك وتغلط في نفسك . . . وأنت غِرّ لا هيئة لك في لقاء الكبراء ومحاورة الوزراء . . »[4] وسرعان ما أجاب التوحيدي صديقه في اعتذار طويل عن هذه الغفلة ؛ ويظهر في كلام المؤلف تذلّل كبير وطاعة عمياء لطلب أبي الوفاء . فخاطبه قائلاً : « أنا سامع مُطيع وخادم شكور ، لا أشتري سخطك بكل صفراء وبيضاء في الدنيا . ولا أنفر من التزام الذنب والاعتراف بالتقصير ، ومثلي يهفو ويجمع ومثلك يعفو ويصفح ، وأنت مولى وأنا عبد ، وأنت آمر وأنا مؤتمر ، وأنت ممثّل وأنا ممتثِل وأنت مصطنَع وأنا صنيعة . . . »[5] .

ورضي التوحيدي أن ينقل لصديقه كل ما جرى بمجلس الوزير ابن سعدان ، واستمهله مدّة حتّى يتمكّن من جمعه وإرساله إليه ، وهكذا فعل فقد بعثه إليه على ثلاث مرات مع غلامه « فائق » وطلب منه الاحتفاظ بالرّسالة سرّاً وألحّ في هذا الطلب قائلاً في مقدّمة الجزء الثاني من الكتاب : « وأنا أسألك ثانية على طريق التوكيد كما سألتك على طريق الاقتراح أن تكون هذه الرسالة مصونة ، عن عيون الحاسدين العيّابين ، بعيدةً عن تناول أيدي المفسدين المنافسين فليس كل قائل يسلم ولا كل سامع ينصف »[6].

إذن يظهر جلياً أن طلب أبي الوفاء هو السبب المباشر في تأليف الكتاب لذلك نلاحظ أنّ الامتاع والمؤانسة هو ثمرة ضغوط شديدة سلطت على التوحيدي وجعلته يخاف الغد ، فلم يتردّد لحظة واحدة في الاستجابة لها . وما من شكّ في أنّ فشل التوحيدي في صلاته بالوزراء الآخرين (المهلّبي وابن العميد والصّاحب بن عبّاد) جعله يخشى تهديد أبي الوفاء .

وقد عمد أبو الوفاء إلى تحديد حريّة المؤلف لغةً ومضموناً . فضبط له بكلّ دقّة الأسلوب الذي يجب عليه اتّباعه في التحرير فقال : « وليكن الحديث على تباعد أطرافه ، واختلاف فنونه مشروحاً ، والاسناد عالياً متّصلاً ، والمتن تامّاً بيّناً ، واللفظ

---

(4) نفسه ج 1 ص 5 .

(5) الامتاع ج 1 ص 7و8 .

(6) نفسه ج 2 ص 1 .

خفيفاً لطيفاً والتصريح غالباً متصدّراً والتعريض قليلاً يسيراً »[7] كما ضبط له مضمون الكتاب في قوله : « تُطلعني طِلْع جميع ما تحَاوَرْتُمَا وتجاذبتما هدب الحديث عليه ، وتصرّفتما في هزله وجدّه ، وخيره وشرّه ، وطيبه وخبيثه ، وباديه ومكتومه حتّى كأنّي كنت شاهداً معكما أو رقيباً عليكما أو متوسطاً بينكما »[8] .

فالكتاب هو وليد التهديد من ناحية والخوف من ناحية أخرى ، وقد ملك فيه أبو الوفاء على أبي حيّان كامل حرّيته الفكرية والأسلوبية .

2) عدد الأجزاء والليالي

الأجزاء : يبلغ عدد أجزاء الكتاب الذي حققه أحمد أمين وأحمد الزين ثلاثة . وقد رأينا من المفيد إبداء الملاحظات التالية :

أ ـ أن أبا حيان قد أرسل الكتاب إلى أبي الوفاء على ثلاث مرّات واضحة التقسيم :

القسم الأول : له مقدمة مبدؤها هكذا : « نجا من آفات الدنيا من كان من العارفين » وله خاتمة أبلغ فيها التوحيدي السلام إلى أبي الوفاء . (ص 226) وقد احتوى هذا القسم على 16 ليلة .

القسم الثاني : له مقدمة يخاطب فيها التوحيدي الشيخ أبا الوفاء (ص 1و2) وله خاتمة واضحة أيضاً تبدأ هكذا : هذا الجزء أيها الشيخ . . . هو الجزء الثاني والثالث يتلوه (ص 164) .

القسم الثالث : له مقدمةالمخاطب فيهادائما أبو الوفاءالمهندسوذيّله التوحيدي برسالتين وجههما لابن سعدان وبأخرى وجهها إلى أبي الوفاء .

ب ـ أنّ الناسخ قد اجتهد في تقسيمالكتاب ، يقول في نهاية الجزء الثاني «كملالجزء الثاني من كتاب الامتاع والمؤانسة لأبي حيّان التوحيدي حسب تجزئتنا . (ص 205) واجتهاده هذا جعله يدمج في الجزء الثاني (حسب تجزئته طبعاً) مقدمة الجزء الثالث والليلة التاسعة والعشرين والليلة الثلاثين وقسماً من الليلة الواحدة والثلاثين . فيكون أوّل الجزء الثالث (بقية الليلة الحادية والثلاثين) . واجتهاده قد أفقد الكتاب منهجيته

(7) نفسه ج 1 ص 8 و9 .

(8) نفسه ج 1 ص 7 .

المسطرة من التوحيدي والتي نجد فيها :

ـ مقدمة يتلوها ذكر بعض المسامرات مع ابن سعدان ثم خاتمة .

ج ـ أنّ المحقّقين أحمد أمين وأحمد الزين قد أبقيا عند نشر الكتاب على تجزئة الناسخ ولم يجتهدا في إصلاح الخطأ الذي وقع فيه .

فلعلّ خطأ الناسخ في اجتهاده هو الذي جعل ياقوتا الحموي يعتبر أنّ الكتاب يقع في جزئين في سياق عرضه لمؤلفات التوحيدي فقال : «ولأبي حيان تصانيف كثيرة منها : كتاب رسالة الصديق والصداقة ، كتاب الرد على ابن جني في شعر المتنبيّ ، كتاب الامتاع والمؤانسة جزءان. . .»[9] .

وقد أدّى احترام أحمد أمين وأحمد الزين « لقواعد التحقيق » إلى شيء من الاضطراب في تجزئة الكتاب ، وكان الأجدر بهما إعادة التقسيم إلى أصله مع الإشارة إلى مواطن خطأ الناسخ خاصّة أن التوحيدي كان واضحاً في إشارته إلى بداية كلّ جزء ونهايته .

اللّيالي

إنّ الليلة الأخيرة من الامتاع والمؤانسة تحمل رقم (أربعين) فجرى الاعتقاد أنّ عدد الليالي بالكتاب هو أربعون ليلة . بينما تتبع الكتاب ليلة ليلة ، يجعلنا نقف على تسع وثلاثين ليلة فقط .

وبالتحري وجدنا أنّ سهواً من المحقّقين جعلهما يزيدان ليلة غير موجودة بالكتاب ، وهي الليلة الثانية عشرة . فنحن نقرأ في آخر الليلة العاشرة قول أبي حيّان « إني قرأت هذا الفصل على الوزير ـ كبت الله كل شانىء له ـ في ليلتين[10] . فالليلة العاشرة الواردة بالكتاب وجب أن يكون عنوانها « الليلة العاشرة والليلة الحادية عشرة » . والليلة التي تليها تكون « الليلة الثانية عشر لكنّ المحقّقين يرقمانها هكذا « الليلة الثالثة عشرة » ويلاحظان في الحاشيّة ما يلي : « يلاحظ أننا ذكرنا في الليلة السّابقة أنها الليلة الحادية عشرة » . (بينما ذكرا الليلة العاشرة) . والصّواب أنهما ليلتان ، الحادية عشرة والثانية عشرة . (بينما الصّواب هو الليلة العاشرة والليلة الحادية

(9) ياقوت الحموي : معجم الأدباء ج 15 ص 7.

(10) الامتاع والمؤانسة : ج 1 ص 195.

عشرة) . . . ولهذا جعلنا هذه الليلة الثالثة عشرة (بينما الصّواب هو الليلة الثانية عشرة)[11] .

فالمؤكد إذن أنّ عدد الليالي بالكتاب لا يتجاوز تسعاً وثلاثين ليلة . هي المادّة التي سنعتمدها في إبراز خصائص المجتمع الإسلامي في القرن الرابع للهجرة وتحديد مواقف التوحيدي منها .

3) مادة الكتاب

إنّ مواضيع الليالي المذكورة في الكتاب هي ذات مواضيع المجالس التي دارت بين الوزير وأبي حيّان التوحيدي ، وليس له من إضافات عليها إلّا مقدمات الأجزاء الثلاثة والرّسالتان الموجهتان لابن سعدان ثمّ الرسالة الموجّهة لأبي الوفاء .

ونجد في الكتاب إشارات عديدة إلى أنواع اللقاء بين ابن سعدان المؤلف فقد كانت لهما لقاءات ثنائية ، والدليل على ذلك قول أبي الوفاء يخاطب أبا حيّان « أفكان من حقّي عليك . . أنك تخلو بالوزير - أدام الله أيّامه - ليالي متتابعة وأخرى مختلفة »[12] .

كما كانت لهما لقاءات يحضرها أناس آخرون ومن الأدلّة على ذلك تدخل ابن زرعة في الليلة الثانية والثلاثين في الحديث بين التوحيدي وابن سعدان ليشرح أسباب فساد الناس في عصره . قال التوحيدي : « فقال ابن زرعة **وكان حاضراً** »[13] فعبارة وكان حاضراً تدلّ على أنّ الحديث لم يكن ثنائياً . وتدخل نفس الشخص في الحوار مرّة أخرى في نفس الليلة ليواسي ابن سعدان في قلقه من تحمّل أعباء الحكم . « فقال له ابن زرعة »[14] فكلمة له تشير إلى الوزير . ومن الأدلّة أيضاً إشارة التوحيدي إلى حضور رجل لا يحبّه ولم يذكر اسمه : « وقال بعض من حضر المجلس - وهو الرجل الفدم الثقيل - »[15] .

وفي هذه المجالس كان ابن سعدان يحدّد المواضيع ، بأسئلة يطرحها ويرغب في الاستماع إلى أجوبة عنها ، وأكثر الأجوبة كانت مرتجلة إلّا نادراً . ففي بعض الأحيان

---

(11) نفسه ج 1 ص 198 (الحاشية رقم 1)
(12) نفسه ج 1 ص 5 .
(13) نفسه ج 3 ص 64 .
(14) نفسه ح 3 ص 66 .
(15) نفسه ج 2 ص 112 .

كان الوزير يحدّد للمؤلّف الموضوع مسبّقاً حتّى يستعدّ للإجابة عنه في الليلة الموالية فقد خاطبه في نهاية الليلة الثامنة بقوله : « وإذا حضرت في الليلة القادمة أخذنا في حديث الخَلْق والخُلُق - إن شاء الله - وأنا أزوّدك هذا الاعلام ليكون باعثاً لك على أخذ العتاد بعد اختياره في صدرك » . [16] .

وقد استمدّ أبو حيّان مادّة أجوبته من ثقافته الواسعة ، فنراه يرجع إلى التراث العربي القديم أو إلى ما عَرَف من الثقافات الأجنبية وخاصّة منها الثقافة اليونانية ، وقد اعتمد أيضاً على آرائه الشخصية للإجابة عن بعض الأسئلة كما استمدّ مادّة أجوبته من آراء مفكرين معاصرين له ، أشهرهم على الإطلاق أبو سليمان السجستاني ، حتّى أنّ الكتاب جاء زاخراً بآرائه في مختلف الشؤون السياسية والاجتماعية والفكرية .

(16) نفسه ج 1 ص 143.

الباب الأوّل

خصائص الحياة السياسية ومواقف أبي حيان التوحيدي منها

موت الرّؤساء خير من رئاسة السفلة .

ـ أفلاطون ـ

إن الحـديث عن السياسـة في كتاب ـ الامتـاع والمؤانسة ـ أمـرٌ هامٌ ومثـير لأسبـاب كثيرة :

ـ فالسياسة قد احتلت مجالاً واسعاً من أحـاديث أبي حيان التـوحيدي والـوزير ابن سعـدان وقد تنـوّعت هذه الأحـاديث فاهتمت بـالحياة السيـاسية اليـومية داخـل الدولـة وبمشاغل الناس كما اهتمت بفلسفة الحكم من خلال الحـديث عن العلاقـة بين الشريعـة والسياسة أو الحديث عن علاقة السلطان بالرّعية .

ـ ويبرز كتاب الامتاع والمؤانسة أن الاهتمام بالقضايا السياسية والانشغال بما يجـري داخل الدولة لم يكن مقصوراً على طبقة دُون أخرى أو فئة دون فئة فقد خاضت العامَّـةُ في السياسة كما خاضت فيها الخاصة ، واهتمّ بقضاياها وأحداثها حتّى المتصوّفون مع زعمهم الإعراض عن أحوال الدنيا والتفرّغ للتعبّد .

ـ ولهـذه الأسباب كـانت السيـاسـة هي المؤثّـر الأسـاسي في أغلب مجـالات الحيـاة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية ، وذاك ما يزيد الحديث عنها في الكتاب أهمّية .

ـ وما يزيد الجانب السياسي في الأثر أهمّية ، أنّ أبا حيّان التوحيدي كان في مسامرته للوزير صاحب رأي في الأحداث السياسيـة الآنيّة داخـل الدولـة وفي القضايـا السياسيـة الجوهرية المتعلقة بنظام الحكم وبدعائمه ، وهو إلى جانب ذلـك كان كثيـراً ما ينفعـل لما يعيش ويسمع ويتخذ مواقف سياسية جريئة ويصدّر أحكاماً في رجـال سياسيـين اشتهروا في عصره كالصّاحب بن عبّاد وابن العميد وابن سعدان مُسامره .

ـ ولم يكن مجال الانشغال بالسياسة في الكتاب مقصوراً على ليالي السمر بين ابن سعدان والتوحيدي بل تجاوزه إلى أقسام أخرى من الأثر كالمقدّمة أو الرسالتين اللتين ذيّل بهما التوحيدي الكتاب ووجّههما إلى ابن سعدان .

وانطلاقاً من هذه الأهمية ركزنا العمل على إبراز كل مظاهر الحياة السياسية واستقرائها ثم حاولنا استخلاص مميزات العصر السياسية فوقفنا على خاصيتين هما :

ـ التّوتّر السّياسي .

ـ والفساد السياسي .

وتجمع كلّ واحدة منهما عدّة ظواهر سياسية . ثم بعد ذلك بحثنا في مواقف المؤلّف السياسية وفي وجه التعبير عنها .

إنّ أبرز ما يميّز الحياة السياسية كما تتجلّى في كتاب الإمتاع والمؤانسة هو التوتّر السياسي الذي سيطر على كلّ أوضاع البلاد خارجياً وداخلياً حتى صارت الأمور السياسية من الشّواغل الأوّلية للرّعية من ناحية ـ على اختلاف مشاربها ومذاهبها ـ وللحكّام من ناحية أخرى . ويتجلّى هذا التوتّر في عدّة مظاهر هامّة كثيراً ما تواتر ذكرها بالكتاب :

فقد تحدّث أبو حيّان عن فتنة خارجية عاشتها البلاد في أواخر سنة 362 للهجرة .

هاجم خلالها الرّوم الثغور الإسلامية وأدخلوا الرعب والهلع على الناس بمدينتي الموصل وبغداد . فتوترت لذلك أسس العلاقة بين الرّعية والملك عزّ الدولة[1] وتصدّع النّظام الاجتماعي بانقسام الخاصّة والعامّة واستغلال العيّارين لذلك التصدّع لشنّ الغارات والنهب وسفك الدماء[2] .

وقد أبرزت هذه الهجمة ضعف تنظيم المسلمين داخلياً ؛ وانعدام الأمن الخارجي وهو ما يبيّن تراجع القوة الإسلامية التي كانت هي الفاتحة والمبادرة بالهجوم أمام الروم . فأصبحت قوة غير قادرة حتى على حماية الثّغور ومن دلائل التوتّر السّياسي الذي يصوّره الكتاب كثرة الفتن الداخلية ، وهي فتن مسلّحة فيها القتل والنهب ومن تلك الفتن ما جرى بخراسان سنة 370 للهجرة .

(1) هو الأمير بختيار الذي تلقب بعز الدولة . خلف والده معز الدولة في الامارة على بغداد سنة 356 هـ في عهد الخليفة الطائع وأوكل الحكم للوزراء وقد عرفت البلاد في عهده فتنا عديدة بين أهل السنة وأهل الشيعة-قتله عضو الدولة سنة 366 هـ . ونكّل به .

(2) أبو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة(الليلة 38 ـ جزء 3 من صفحة 150 الى 162) .

وهي حرب داخل الدولة السّامانية وقع الاستعداد لها عسكرياً ، وأنفقت في سبيلها أموال لإعداد الجيش وتزيينه : « فقد ورد أبو العبّاس صاحب جيش آل سامان نيسابور بعدة عظيمة وعدّة عميمة وزينة فاخرة وهيئة باهرة »[3] وسبب هذه الفتنة كثرة الجور الذي بلبل الدولة ، وهي عبارة عن تمرّد عسكري ضدّ هذا الظلم . وقد توتّرت نتيجة لذلك مظاهر الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية .

وما من شكّ في أنّ أبرز فتنة داخلية تؤكّد التوتر السياسي بالبلاد ، هي (ثورة العيّارين) سنة 362 للهجرة ، فقد استغلّ العيارون انقسام الخاصة والعامة وانشغال الناس بتدبير طريقة لمعالجة غزو الرّوم للبلاد للنهب والسلب والغارة وسفك الدماء فقد شنت الغارة ، واتّصل النهب ، وتواصل الحريق[4] .

وإنّ في ذلك لأبرز صورة عن مدى التفكك السياسي بالبلاد حتى في أحرج الأوقات ، وفي أشدّها حاجة إلى التآلف والتعاون . ونتيجة لهذه الفتنة انقلبت القيم السياسية وظهر من العيارين قواد كثيرون يحدّثنا التوحيدي عن واحد منهم ، وهو أسود الزبد ، فقد كان هذا الرجل قبل الفتنة « لا يؤبه له ولا يبالي به »[5] لسوء حاله فهو « عريان لا يتوارى إلاّ بخرقة »[6] . إلاّ أنّ منزلته انقلبت من حال إلى حال بعد الفتنة فبعدما نهب وأغار « صبُح وجهه وعذب لفظه وحسن جسمه وعَشِق وعُشِقَ . . . وأطاعه رجال وأعطاهم وفرّق فيهم وطلب الرّياسة عليهم (حتّى) صار جانبه لا يرام وحماه لا يضام »[7] . وهذا الانقلاب في القيم السياسية يدعم معنى التوتر السياسي .

فهل من وضع أشدّ توتراً من وضع تفقد فيه البلاد أمنها السياسي الداخلي وتتحول فيه الأوضاع تحولاً سريعاً بواسطة أخذ السيوف وشحذها والنهب والغارة والسلب ؟ .

وليست الفتن الداخلية والخارجية ونتائجها هي الشاهد الوحيد على توتر الحالة السياسية بالبلاد . فالعلاقة بين الحكام والرعية تؤكد هذا التوتر والامتاع والمؤانسة ثري بالشواهد على ذلك . فقد صوّر العامة ضاجة وثائرة على الحكام في مناسبات كثيرة وذلك ما يبين ضجرها من سياستهم رغم اختلاف أسباب كلّ ثورة : فالناس قد صاحوا وضجوا خلال هجوم الروم على المسلمين واستغلال العيارين الفرصة للعبث في البلاد ، وأنكروا على عزّ الدولة إخلاله بواجباته السياسية إذ أنه كان زمن الفتنة مشغولاً في مدينة

(3) الامتاع : جزء 3 صفحة 91 .

(4) و(5) و(6) جزء 3 صفحة 160 .

(7) جزء 3 صفحة 160 ـ 161 .

الكوفة « لانهماكه في القَصْفِ والعزف واعراضه عن المصالح الدينية والخيرات السياسية »[8] ، وكونوا جماعة من العلماء ليلقوا عزّ الدولة ويبلغوه غضب العامة واستنكارها لسياسته وتهديدها له بخلع طاعتها عنه إن هو لم يتدارك الأمر بحسن السياسة . فهم يقولون : «لو كان لنا خليفة أو أمير أو ناظر سائس لم يفض الأمر إلى هذه الشناعة ، وأنّ أمير المؤمنين المطيع لله إنما ولاه ما وراء بابه ليتيقظ في ليلة متفكراً في مصالح الرعايا ، وينفذ في نهاره آمراً وناهياً ما يعود بمراشد الدّين ومنافع الدانين والقاصِين وإلاّ فلا طاعة»[9] .

إن في كلام الناس وعياً واضحاً بفساد سياسة عزّ الدولة الدينية والدنيوية ، وما يؤكد عمق هذا الوعي انّ هذه الثورة على الحاكم كانت دوافعها الخوف على مستقبل الدولة الإسلامية وهي لذلك دوافع حضارية ، وأنها حملت نظرة سياسية واعية بواجبات الحاكم ودعوة إلى تدارك الوضع قبل إعلان العصيان .

فكيف كان استقبال عزّ الدولة لرسل الرّعية ؟

يقول أبو حيّان واصفاً ذلك : « وسارت الجماعة إلى الكوفة ولحقت عزّ الدولة في التصيّد - وانتظرته - فلمّا عاد قامت في وجهه واستأذنت في الوصول إليه على خلوة وسكون بال وقلّة شغل، فلم يلتفت إليهم ولا عاج عليهم - وكان وافر الحظ من سوء الأدب قليل التحاشي من أهل الفضل والحكمة - »[10] ، وتؤكد الجملة الأخيرة في هذا الشاهد فساد أخلاق عزّ الدولة مع رسل الرعية وفي ذلك دليل كافٍ على توتر العلاقة بينه وبين الناس . إلاّ أنّ الأمر لم يقف عند هذا الحدّ ، فقد استمع إلى آراء أهل الفضل والحكمة وإلى تحريضهم إيّاه على تدارك الأوضاع وتنبيهه إلى المخاطر والأهوال التي لحقت الناس واستمع أيضاً إلى استعدادهم لبذل الأموال لتدارك الأمر. « فإن كان في المال قلّة فخذ من موسِرِنا وممّن له فضل في حاله ، فإنّه يفرج عنه طاعة لك وطمعاً في ما عند الله من الثواب »[11] ، وبعدما تكلّم أهل الفضل والحكمة كنّا نتوقع استعداداً من عزّ الدولة لتدارك الأمر ومرونة في تلقي نصائحهم فإذا به يندفع غاضباً منكراً عليهم كلامهم شاتماً أبا بكر الرازي (توفي عام 370 هـ) معرضاً عن نصائحه بقوله: « يلقاني بوجه صلب

(8) نفسه ج 3 ص 152 . سنقتصر على ذكر الجزء والصفحة إذا ما تعلقت الإحالة بكتاب الإمتاع والمؤانسة .
(9) ج 3 ص 153
(10) ج 3 ص 154
(11) ح 3 ص 156

ولسان هَذّارٍ يري من نفسه أنه الحسن البصري يعظ الحجّاج ابن يوسف أو واصل بن عطاء يأمر بالعروف أو ابن السماك يرهب الفجار هذا قبيح ، ولو سكت عن هذا لكان عياً وعجزاً »[12] . وقد رفض عزّ الدولة أن يكون المسؤول عن فساد الأحوال معللاً موقفه بالقول « كما تكونون يولّى عليكم . . . والله لو لم تكونوا أشباهي لما وليتكم »[13] . فأين التوتر السياسي في موقف عزّ الدولة ؟ .

إنّ الأمير قد رفض رفضاً كاملاً جميع ما دعاه إليه الحكماء والعلماء وكأنّ به حساسية خاصة للنقد الصادر عن الرّعية ، وهو يرى في السكوت عن ذلك عياً وعجزاً فكأن هيبة الحكم تقف حاجزاً بينه وبين رعاياه . فهل من توتر أشدّ من ذلك الذي ينشأ عن انعدام التواصل بين الحاكم والمحكومين في أحرج المواقف التي تعيشها البلاد وألحها ضرورة على التشاور والتآزر ؟ . ومن الدلائل الأخرى على صورة هذا التوتر ما رواه التوحيدي في الليلة السابعة عشرة من ثورة العامة على سياسة الوزير ابن سعدان واحتجاجهم على سوء أحوالهم الاقتصادية والاجتماعية فقد « صاحوا وضجوا وذكروا غلاء القوت وعوز الطعام وتعذر الكسب وغلبة الفقر تهتّك صاحب العيال »[14] ، إلّا أنّ الوزير لم يسمع منهم شَكوَتَهُم و « أجابهم بجواب مرّ مع قطوب الوجه وإظهار التبرّم بالاستغاثة بعد لم تأكلوا النخالة »[15] .

وقد كذّب الوزير أن يكون اتخذ ذلك الموقف من الرعية وأرجع ذلك إلى كيد من أعدائه لا فساد سمعته عند العامة ، لكنه لم يكذب أن تكون العامة قد ثارت في وجهه وهو ما لا ينفي التوتر بين الحاكم والرعية .

ويبرز لنا التوحيدي ضجر الحكام من لهج العامة بأخبارهم وتتبعها لسيرتهم فابن سعدان ضاق صدره بالغيظ عن العامة لتتبعها أسرار السياسة حتى قال : « إني لأهمّ في الوقت بعد الوقت بقطع ألسنة وأيد وأرجل وتنكيل شديد لعلّ ذلك يطرح الهيبة ويحسم المادة ويقطع هذه العادة »[16] .

إنّنا نرى في هذا الغيظ الذي ملأ الصدور وهذا الضجر من العامة خير دليل على انتفاء الانبساط واللين والرقة بين الحكام والرعايا . وقد صدر هذا الأمر عن ابن سعدان

(12) و(13) ج 3 ص 158 .
(14) و(15) ج 2 ص 26 .
(16) ج 3 ص 185 ـ 186 .

الـذي قال فيـه التوحيـدي : « قد شـاهدت نـاسـاً في السفـر والحضر ، صغـاراً وكبـاراً وأوسـاطاً ، فـما شاهـدت من يدين بـالمجـد ويتحـلّى بـالجـود ويـرتـدي بـالعفـو ويتـأزّر بالحلم . . . . . غيرك »[17] . فكيف يكون الأمر . إذن مع سَاسَةٍ عُرفوا بالشدة والغلظة وكثرة الجور ؟ .

إنّ هـذا التنافـر في العلاقـة بين الحكـام والرعيـة قد وقـع استغلالـه من العنـاصر المناهضة للحكم للارجاف وبث الدعايـات وافساد الالفـة وهو مـا يزيـد الحياة السيـاسية توتراً . فقد كثرت الأراجيف المشوهة لسيـاسة ابن سعـدان من مناهضيـه نخص بالـذكر منهم عبد العزيز بن يوسف[18] الذي روّج بين الناس أنّ للوزير علاقات سرّية مع أعداء الدولة من القرامطة سيفرّ إليهم إن دَهَمه أمر[19] . وهو الذي بث في الناس كذلك أن ابن سعدان قد أسـاء مواجهـة احتجاج العـامة (ببـاب الطاق) لّما اشتكوا لـه فاقتهم وعسر معيشتهم . وأكـدّ أبو سليـمان السجستاني وجـود الدسـائس ضد الـوزير حتى من أقـرب النـاس إليـه وذلـك بقـولـه : «الأوليـاء أعـداء والأعـداء جهّـال ونصيحـه غـاش وثقتـه مُريب »[20] .

وليس هناك شكّ في أنّ هذه الشائعـات ما كـان ليكتب لها النجـاح والرواج ولهـج الناس بها لولا فساد العلاقة بين الراعي والرعية . والوزير ابن سعدان كان شـاعراً بتلك الدسائس فأصابه القلق وأفسد عليه نعمة الحياة . والقلق توتر نفسي يجعل ممـارسة الحكم أمراً عسيراً . يقول ابن سعدان واصفـاً الدسـائس التي تحاك لـه : «أرى واحداً في فَتـلِ حبل وآخر في حفـر بئر وآخـر في نصب فخّ وآخـر في دسّ حيلة . . . . . وآخر في شحـذ حديد »[21] .

من الطبيعي إذن أن يكون هذا الجو المتوتر باعثاً على الانشغال بالسياسة وبكل جزئياتها من الخاصة والعامة ويؤكد أبو حيّان بصورة جلية هذا المظهر في عديد المواضع .

فهؤلاء رسـل سجستان ـ وهم من الأدبـاء والعلماء ـ يعقـدون مجلس غنـاء ورقص

(17) ج 3 ص 223 .
(18) هو أبو القاسم عبد العزيز بن يوسف أحد كتاب الدولة البويهية ، وهو أبرز عدو سياسي لابن سعدان ، دسّ له عند صمصام الدولة حتى سجنه ثم قتله وتولّى الوزارة بعده سنة 375 هـ . (عن حاشية الامتاع والمؤانسة ج 1 ص 66) .
(19) ج 1 ص 48 .
(20) ج 2 ص 115 .
(21) ج 3 ص 64

يلهجون فيه بنقد سياسة الوزير ابن سعدان مع حاشيته واعتبارها أصل الفساد في الدولة[22] .

ومن طريف الأمور أنّ المتصوفين على فقرهم الكبير وضنك أحوالهم ورغم ادعائهم الاعراض عن مشاغل الدنيا وتفرغهم للعبادة لم يسلموا من آفة الاهتمام بالأخبار السياسية والحرص على تتبعها وكان ذلك خلال الثورة التي اندلعت بخراسان سنة 370 للهجرة داخل الدولة السامانية . فقد كانت جماعة من المتصوفين تخوض في حديث آل سامان والوارد من جهتهم[23] . حتى شعر بعضهم أنهم يخوضون في الأحاديث التي ليس لهم فيها ناقة ولا جمل ولا حظ ولا أمل[24] . فطلبوا فرجة عند متصوف آخر هو أبو زكريا الزاهد ليتلهوا عنده عن السياسة وليقتدوا بسيرته وتعبده ، فما أن دخلوا عليه حتى بادرهم بالسؤال عن أخبار الفتنة قائلاً : «حدثوني ما الذي سمعتم وماذا بلغكم من حديث الناس وأمر هؤلاء السلاطين ، فرجوا عني وقولوا لي ما عندكم فلا تكتموني شيئاً فما لي والله مرعى في هذه الأيام إلاّ ما اتصل بحديثهم[25] . فتركوه مستوحشين وقصدوا شيخاً آخر هو أبو عمرو الزاهد ، فطلب منهم مطلب الشيخ الأول فغادروه وانطلقوا إلى زاهد ثالث يسمى أبا الحسن الضرير عرف بزهده وعبادته وتوحده وشغله بنفسه فلما جلسوا إليه قال لهم : « أمن السماء نزلتم عليّ ؟ والله لكأني وجدت بكم مأمولي ، وأحرزت غاية سؤالي قولوا لي غير محتشمين ما عندكم من أحاديث الناس ؟ وما عزم عليه هذا الوارد ؟ وما يقال في أمر ذلك الهارب إلى قايينَ ؟ وما الشائع من الأخبار وما يتهامس به ناس دون ناس . .[26] .

هذه القصة الطويلة تؤكد أنّ الانشغال بالأخبار السياسية لم يكن مقصوراً على فئة دون أخرى ، وهو ما يجعل الحياة السياسية بالبلاد متوترة أشدّ التوتر . على أنّ التوتر السياسي في ذاته قد لا يكون عنصراً سلبياً ، فقد تتوتر الحياة السياسية في فترات التحول داخل البلاد كالثورات التي تسعى إلى اصلاح ما فسد من شؤون السياسة ، أو في حالات تجند الناس لمواجهة عدو أو غيره يهدد أمن الناس وأمن الدولة .

وأما التوتر السياسي من خلال كتاب الامتاع والمؤانسة فلم يكن كذلك إذ أنّ من

(22) ج 1 من ص 42 إلى ص 49 (الليلة الثالثة) .
(23) و(24) ج 3 ص 92 .
(25) ج 3 ص 93 .
(26) ج 3 ص 94 .

أهمّ أسبابه ومظاهره الفساد السياسي الذي عمّ البلاد . فما هي مظاهـر ذلك الفسـاد التي يصوّرها الكتاب ؟ .

تبدو مظاهر الفساد السياسي متعدّدة ومتنوعة من خلال الكتاب وأوّل ما يبادرنا منها الفراغ السياسي الناتج عن تخلي الحكّام عن واجباتهم التي كلّفوا بها . فـالخليفة في النـظام الإسلامي هو المباشر الرئيسي لحياة المسلمين الدّينية والمدنية ، إلاّ أن الخلفاء قد تخلّوا عن مباشرة هذه المسؤوليـة وفوّضـوها إلى الـوزراء الذين كثيـراً ما استبـدّوا بالسلطة وأطلقـوا العنان لشهواتهم ولسلطانهم بالمتعة والجور .

ويبدو هذا الفراغ شاملاً في قول العامّة تشكـوه وتبيّن نتـائجه خـلال هجوم الـرّوم على المسلمين سنة 362 هـ . « لو كان لنا خليفة أو أمير أو ناظر سائس لم يفض الأمر إلى هذه الشناعة »[27] فهذه الجملة تعترف صراحة بأنّ المسؤولين عن شؤون البلاد سياسياً لم يكونوا مباشرين لمهامهم : والكلام الذي يتلوها يدْعم هذا الرأي ، فالعامـة تتحدّث عن عز الدولة وعن تفريطه في واجباته السياسية التي فوّضها له الخليفة المطيع لله : « وأنّ أمير المؤمنين المطيع لله إنما ولاّه ما وراء بابه ليتيقّظ في ليله ، متفكراً في مصالح الرّعايا ، وينفّذ في نهاره آمراً وناهياً ما يعود بمراشـد الدين ومنـافع الـدّانين والقـاصين »[28] . إذن فـرّط عزّ الدولة في مهامه الجوهـرية وأقبـل على شهـواته فـترك مركـز الخلافـة بغداد وسـافر إلى الكوفة للصيد والتمتع بالغناء وغيره من الملذّات « فقد أضرب السلطان عن هذا الحديث لانهماكه في القصف والعزف وإعراضه عن المصالح الدينية والخيرات السياسية »[29] .

وفي موضع آخر من الكتاب يبين التوحيدي هذا الفـراغ السياسي عنـد حديثـه عن الصّاحب بن عبّاد (المتوفى عام385 هـ) فقـد فوّض لـه الملك الذي استـوزره[30] الأمر ورفض أن يسمع فيه انتقادات الناس ففسـدت سياستـه وطغى وتجبّر وقتـل خلقاً وأهلك ناساً[31] .

وفي الكتاب يقصّ ابن سعدان كيف فوّض له صمصام الدولة مقاليد الحكم قائـلاً لـه : « أمض هذا كله ، واصنـع فيـه مـا تـرى ، ومـا فـوق يـدك يـدٌ ولا عليـك لأحـد

(27) ج 3 ص 153 .

(28) ج 3 ص 153 .

(29) ج 3 ص 152 .

(30) لقد استوزره ملكان هما مؤيد الدولة وفخر الدولة والكتاب لا يحدد الملك المقصود .

(31) ج 1 ص 55 .

اعـتراض »[32] والعجيب في الأمر أنّ ابن سعـدان قد وضـع شروطـاً لتحمـل المسؤوليـة السّياسية عرضها على صاحبه ، فقبلها وأمضى عليها من دون أن ينظر فيهـا أو يناقشـه في أمر منها « كنتُ عرضتُ على صاحبي تذكرة مشتملة على أشياء مختلفة ، فأمضاهـا كلّها ، ولم يناظرني في شيء منها ولا ناظرني عليها »[33] .

هذه أمثلة دالة على عمق الفراغ السيـاسي في الدولـة . فكيف تعتبر ذلـك فساداً ؟ ان الفساد نحدّده بالنظر في نتائج ذلك الفراغ ، وهي بيّنة في الكتاب فمن أهمّها :

ـ الاضـطراب والخوف والهلع الـذي سيطـر علـى النـاس خلال تهـايج الـرّوم على المسلمين سنة 362 هـ وانقسام الخاصة إلى فرقتين وكذلك العامّـة . ولا شكّ أنّ سـائساً يفرّط في مصالح الرّعايا ويتفـرّغ لشهواتـه فيفقد المجتمـع أمنه ووحـدته يعـدّ تفريـطه في واجبه فساداً كبيراً إذ السائس الصّالح هو الذي يخلص في مباشرة مهامه .

ـ الاستبداد بالرأي الذي برز في سلوك الصاحب بن عبّاد لأن الملك الذي استوزره عوّل عليه[34] . والاستبداد بالرأي نقيصة آفاتها عديدة وأبرزها الجـور . يقول أبـو حيّان مبرزاً تعصّب الصاحب ونتائج ذلـك : « مغلوب بحرارة الـرأس ، سريع الغضب بعيـد الفيئة قريب الطيرة ، حسود حقود حديد . . . وقد قتل خلقاً وأهلك ناساً ونفى أمّة تعنّتاً وتجبّراً وزهواً »[35] .

ـ فتح الباب أمام المطامع السياسية ، إذ أن الفراغ الحـاصل جعـل الحاكم ضعيف الأثر في البلاد فتسعى النفوس إلى الإطاحة به ، يشهد على ذلـك ما حصـل لابن سعدان من معارضة شديدة ومن تآمر عليـه عند الملك الـذي استوزره ـ صمصـام الدولـة ـ حتى سجنه وقتله . وما كـانت هذه الـوشايـات لتجد صـداها في قلب الملك لـو كان عليـماً بما يجري داخل البلاد ولو كان متابعاً لسياسة ابن سعدان .

أفلا تكفي هذه النتائج لتجعل الفراغ السياسي بالبلاد فساداً عظيماً ؟ .

ثم انه من المظاهر البيّنة ـ ولعلّها نتيجة الفـراغ السياسي ـ فساد الحـاشية ونسـوق على ذلك الأمثلة التالية :

---

(32) ج 3 ص 64 .
(33) ج 3 ص 65 .
(34) ج 1 ص 60 .
(35) ج 1 ص 55 .

فالشهادات العديدة في الامتاع والمؤانسة تؤكّد فساد حاشية الوزير ابن سعدان فقد نقد ابن برمويه في مجلس رُسُل سجستان أفراد حاشية الوزير فقال عنهم « هؤلاء سباع ضارية وكلاب عاوية وعقارب لسّاعة وأفاع نهاشة »[36] وبيّن مفاسد كل واحد منهم ، فابن شاهويه[37] فاسد الأخلاق لأنّه شديد التمويه لا يرجع إلى ودّ صادق[38] وبهرام[39] . رجل فاسد يخون سيّده وصاحب نعمته فهو يحضّ عليه في كلّ ما هو مديره ومدبّره .[40] وابن مكيخا[41] أرعن خسيس همّه أن يتحسّى دنّ الشراب ثم يسقط كالجذع اليابس لا لسان ولا إنسان »[42] وابن طاهر[43] ينتحل الخير في الدولة لنفسه ويتبرأ من الشرّ فينسبه لابن سعدان .

وقد أكّد أبو سليمان السجستاني فساد الحاشية وحمّلها مسؤولية الفساد بالبلاد فقال : « ومنابع الفساد ومنابت التخليط كلها من الحاشية التي لا تعرف نظام الدولة ولا استقامة المملكة وإنّما سُؤْلَها تعجيل حظ وإن كان نزراً واستلاب درهم وإن كان زيفاً »[44] .

وتحدّث التوحيدي عن حاشية الصّاحب بن عبّاد مبرزاً مفاسدها السياسية والأخلاقية . فأفرادها في نظره ينافقون الصّاحب ويمارونه ويغالون في مدحه وهم لم يعارضوه يوماً في رأي أو فعل ففسدت سياسته وطغى وتجبّر . ومن أفراد هذه الحاشية يتحدّث المؤلف عن رجل اسمه الداركي[45] « يأكل الدنيا بالدين ويغلب عليه اللواط ،

---

(36) ج 1 ص 45 .

(37) كان عاملاً لصمصام الدولة ، قام بالدعوى له في عمان حتى أذعنت له سنة 374 هـ ثم غضب عليه صمصام الدولة فحبسه ثم عفا عنه سنة 375 هـ (حاشية الامتاع والمؤانسة ج 1 ص 43) .

(38) ج 1 ص 44 .

(39) هو أبو سعيد بهرام بن أردشير ، كان من رجالات صمصام الدولة ومن أكبر أصدقاء ابن سعدان . وقد سجن مع ابن سعدان ثم قتل معه سنة 376 هـ . (عن حاشية الامتاع والمؤانسة ج 1 ص 43) .

(40) ج 1 ص 44 .

(41) كان ابن علي بن مكيخا صاحب ديوان الخزائن لعضد الدولة ثم عمل بعده لصمصام الدولة .

(42) ج 1 ص 45 .

(43) كان من رجالات صمصام الدولة ثمّ قتله سنة 380 هـ .

(44) ج 2 ص 116 .

(45) هو أبو القاسم الداركي ، أحد فقهاء الشافعية وهو بغدادي ، أقام بيسابور مدّة ثمّ انتهى إليه التدريس ببغداد وأخذ عنه عامّة شيوخها توفي عام 375 هـ (أنظر وفيات الأعيان لابن خلكان ج 2 ص 361 نشر مكتبة النهضة العصرية الطبعة الأولى سنة 1948 .

ولا يرجع إلى ثقة وأمانة ولقد تهتّك بنيسابُور قديماً وببغداد حديثاً »[46] ورغم هذه المفاسد الأخلاقية فإنّ الصّاحب بن عبّاد قرَّبه وجعله قاضياً بالرَّي ليكون داعية له ونائباً عنه[47] فاستغلّ منصبه ذلك للنهب حتى صار « قارون » ثراء ورتبة .

وكثيراً ما كان لأفراد الحاشية تأثير واضح في الحياة السياسية لاتصالهم بحكّام عزفوا عن ممارسة واجباتهم وتلهوا عنها بالمجون والهزل ، فهذا أبو إسحاق النصيبي من حاشية كاتب فخر الدولة بهمذان حمل صاحبه على ظلم الرَّعية وغبنها : « ولقد أضلّ بهمذان كاتب فخر الدولة ابن المرزبان . وحمله على قلّة الاكتراث بظلم الرّعية وأراه أنّه لا حرج عليه في غبنهم لأنهم بهائم »[48] .

هذه الأمثلة تؤكّد بوضوح فساد الحاشية أخلاقياً وسياسياً وإذا علمنا مدى تأثير الحاشية في مجرى السياسة تصوّرنا نتائج تأثير أناس يتهاونون بالقيم الأخلاقية ويستغلون مراتبهم للإثراء واستلاب المال . وذلك هو عين الفساد .

لكنّ التلازم بين فساد الحكّام وفساد الحاشية يبدو أمراً طبيعياً . فهل يمكن لرجل خلع عنه أمانة السياسة وبهاء الأخلاق أن يتّخذ حاشية من الرّجال الصالحين ؟

ولهذا التلازم نتائج واضحة أبان عنها الكتاب أبرزها الجور وهو أظهر المفاسد وأعمقها أثراً في حياة الناس وقد أقرَّ أبو حيّان في مقدمة الكتاب خلو العصر من الحكام العادلين كالذين ازدان بهم العصر الإسلامي الأوّل والذين كانوا إذا ولوا عدلوا وإذا ملكوا أفضلوا[49] . إنّ في هذا الإقرار اعترافاً ضمنياً بغلبة الجور على الحكّام في سياستهم الناس . إلاّ أنّ الأمثلة على ظلم الحكّام تبدو أوضح داخل الكتاب . فالصاحب بن عبّاد « لا يرجع إلى الرقة والرأفة والرّحمة (وهي شروط الحكم والعدل في رجل السياسة) والناس كلهم محجمون عنه لجرأته وسلاطته واقتداره وبسطته ، شديد العقاب طفيف الثّواب طويل العتاب . . . وقد قتل خلقاً وأهلك ناساً ونفى أمة نخوة وتعنّتاً وتجبّراً وزهواً »[50] والوزير محمد بن بقية « طغى وبغى واقتحم ظلمات الظلم والعسف وطار بجناح اللهو والعزف »[51] . وأبلغ درجات الظلم هي القتل بلا ذنب

---

(46) و(47) و(48) ج 1 ص 141 .
(49) ج 1 ص 17 .
(50) ج 1 ص 55 .
(51) ج 3 ص 216 .

والأمثلة على ذلك من خلال الامتاع والمؤانسة بيّنة . فأبو الفتح بن العميد (المتوفّى عام 366 هـ) قد قتل رسول أحد السّاسة إليه ظلماً[52] ومحمّد بن بقية : « قد قتل ابن السّراج بلا ذنب والجرجرائي بلا حجّة »[53] .

فقتله عضد الدولة وصلبه ببغداد[54] .

ومن علامات الفساد داخل البلاد الناتج عن الفراغ السياسي وعن الجور انقسامُ الناس خاصتهم وعامتهم . إلى تكتلات ـ مذهبية سياسية ـ يقول عنها أبو حيّان : « لا يحصي عددها إلّا الله »[55]وقد اتّخذ الانقسام عدّة صور مختلفة فهو انقسام هيكلي في صلب خلافة واحدة ، ويظهر ذلك من تعدّد الملوك وتعدّد الدّول الذين ذكرهم التوحيدي فهو يتحدّث عن ملوك آل سامان[56] وعن ملك الديلم من آذربيجان[57] وعن أبي جعفر ملك سجستان[58] الخ . . .

وهو انقسام سياسي داخل الخاصة يبرز من خلال الصّراعات الحادّة من أجل السلطة . وقد أذكى هذا الصّراع بثّ الدّعايات والأكاذيب واستمالة العامّة . فابن يوسف مثلاً بثّ في العامة أنّ ابن سعدان يزدريها ولا يأبه بشكواها له الفقر والخصاصة[59] ، فما كان من الوزير إلّا أن كذّب الإشاعة واسترضى العامّة بالنظر في أحوالها وبتخفيض أسعار الخبز . يقول : « والله لأنظرنّ لها وللفقراء بمال أطلقه من الخزانة وأرسم ببيع الخبز ثمانية بدرهم ويصل ذلك إلى الفقراء في كلّ محلّة »[60] . إن انقساماً بهذه الصورة يعتبر من مظاهر الفساد لأنّه يبعد الاستقرار عن البلاد ويجعل الحكام ينشغلون بقمع أعدائهم بدل أن يتفرّغوا لمهامهم .

وفعلاً فإننا نرى أنّ أبرز نتيجة لهذا الفساد هي انعدام الأمن عند الحاكم والمحكوم . ولا يخلو الكتاب من تصوير لهذا المظهر في مواضع عديدة ، فالحكّام غير مطمئنين إلى الغد فنجدهم قلقين حيناً ، منظّمين خطّة للهرب حيناً آخر إنّ دَهَمهم أمر .

---

(52) ج 3 ص 220 و221 .
(53) ج 3 ص 216 و217 .
(54) ج 1 ص 42 .
(55) ج 2 ص 78 .
(56) ج 1 ص 129
(57) و(58)ج 1 ص 130 .
(59) و(60) ج 2 ص 26 .

فابن سعدان بعد ما كان يأمل في نيل شرف الرّياسة واصطناع المعروف من تحمّله المسؤولية السياسية صار يعبّر صراحة عن خوفه من الغد قائلاً : « فعاد كلّه بالضد وحال إلى الخلاف ووقف على الفكر المضني والخوف المقلق واليأس الحي والرجاء الميت وما أحسن ما قال القائل :

أضمتني الدنيا فلمّا جئتها   مستسقياً مَطرت عليّ مصائبا »(61)

وأعداؤه يؤكّدون أنه ربط اتصالات بالقرامطة ليفرّ إليهم عندما تصيبه مصيبة(62) . ويقطع النظر عن مدى صدق هذه الشائعة المتعلّقة بابن سعدان فإنّ ما يهمّنا هو وجود هذه الظّاهرة التي تتأكّد بقول الوزير أبي الفتح بن العميد (توفّي عام 366 هـ) « أمّا أنا بعد التوكّل على الله فقد استظهرت بمحمد بن إبراهيم صاحب نيسابور وبفخر الدولة بهمذان على ثلاثة أيّام . وبعزّ الدولة وهو بمدينة السّلام ، ومتى حرب حارب وراب رائب أويت إلى واحد من هؤلاء »(63) .

ومن مظاهر عدم اطمئنان العامّة نتيجة الفساد السّياسي الذي غلب على البلاد ما اعترى الناس من خوف ورعب إثر مهاجمة الرّوم لمدينتي الموصل وبغداد سنة 362هـ « فخاف الناس بالموصل وما حولها وأخذوا في الانحدار على رُعب قذف في قلوبهم ليكون سبباً لما صار إليه الأمر وماج الناس بمدينة السّلام واضطربوا »(64) ويبدو أن دوافع خوف العامّة أعمق من خوف رجال الحكم . فهؤلاء يخافون على مراتبهم ومناصبهم بينها الناس يخافون على مستقبل الخلافة الإسلامية ، يقولون محللين لمخاطر تخلّي السلطان عن مباشرة مهامّه : « والتدارك واجب ، وهو الإسلام إن لم نذبّ عنه غلب الكفر وهو الأمن والسكون إن لم يحفظا فهو الخوف والبلاء وذهاب الحرث والنسل وفضيحة الولد والأهل »(65) .

هذه إذن خلاصة خصائص الحياة السياسية في القرن الرّابع للهجرة كما يصوّرها كتاب الامتاع والمؤانسة متوترة وفاسدة ، وهذا الوجه كاف ليعطي للأثر قيمة حضارية هامّة ، لكن أبا حيّان التوحيدي لم يقف عند حدّ وصف الواقع السياسي بمختلف مظاهره

---

(61) ج 3 ص 66 .
(62) ج 1 ص 44 .
(63) ج 3 ص 219 و220 .
(64) ج 3 ص 151 .
(65) ح 3 ص 152 ـ 153 .

بل تعدّاه إلى إبداء موقفه منه فتزداد بذلك أهمّية الحديث عن الحياة السّياسية إذ إبداء وجهة نظر المؤلف تؤكّد وعيه بمختلف المظاهر التي وصفها خاصّة إذا كانت تلك النظرة مدعّمة بالنقد والتحليل والآراء الإصلاحية .

* * *

ونشير أولاً إلى أنّ آراء المؤلّف ومواقفه المختلفة من خصائص الحياة السّياسية في عصره لم يخصّص لها قسم من الكتاب ، فقد جاءت مشتتة بين مختلف أجزاء الأثر . وقد حاولنا جمعها وتبويبها لنبين مختلف طرق الإفصاح عنها ثمّ استخلصنا منها وجهة نظر المؤلّف في طبيعة نظام الحكم وفي طريقة إصلاح الوضع الفاسد بالبلاد .

إنّ مواقف أبي حيّان التوحيدي من خصائص الحياة السياسية في عصره تبرز على ثلاثة مستويات القلق والضيق والنقد والاستنكار والتحليل .

يبدو أبو حيّان التوحيدي في حديثه عن أحوال العصر السياسية قلقاً ضيّق النفس وهذا الموقف يدلّ على أنّه لم يكن متفرجاً على تلك الأحوال بل إنّه كان متفاعلاً معها تفاعلاً وجدانياً وهو أمر طبيعي من أديب واع بمواطن الفساد وبآثاره القريبة والبعيدة من ناحية . ومعروف بحساسيته الكبيرة من ناحية أخرى . وما يؤكّد هذا الرأي أنّ القلق والضيق نجدهما في مواقف المؤلّف من مختلف أحوال العصر . ويتجلّى هذا القلق منذ مقدّمة الكتاب إذ يقول شاكياً عصره عامّة : « وقد بُلينا بهذا الدهر الخالي من الدّيانين الذين يصلحون أنفسهم ـ ويصلحون غيرهم بفضل صلاحهم »[66] . في هذه الشكوى العامّة نجد الشكوى من فساد الأحوال السياسية وخاصّة من جور الحكّام فمن بلايا العصر أنّه خال من حكّام « إذا ولُوا عدلوا وإذا ملكوا أفضلو . »[67] وأنّ أحواله ليس فيها شيء ممّا قدّمنا ذكره عن القوم الذين اجتهدوا أن يكونوا خلفاء الله على عباد الله بالرأفة والرقة والرحمة والاصطناع والعدل والمعروف . »[68] .

ومواقف أبي حيّان السياسية لم تقتصر على إظهار الضيق بل تعدّتها إلى النقد والاستنكار ، ونقد المؤلف يتّسم بجرأة كبيرة وصراحة فائقة أحياناً رغم أن مسامره كان من رجال السياسة ، فهو لم يتردّد في نقد مظاهر الفساد التي أتيح له الحديث فيها .

---

(66) ج 1 ص 16 .

(67) ج 1 ص 17 .

(68) ج 1 ص 18 .

وأوّل ما نقد من مظاهر الفساد السياسي في عصره الظلم مبرزاً عـواقبه الكبـيرة فقد تحدّث عن الوزير محمّد بن بقية (المتوفى عام 369 هـ) الذي طغى وبغى[69] . ثم قُتِـل لذنوبه ونكّل به عضد الدولة ثم تساءل : « أم كيف كان ينجـو وقد قتـل ابن السرّاج بلا ذنب والجـرجرائي بـلا حجّة وضرب ابن معـروف بالسيـاط ؟ »[70] يبرز هـذا التسـاؤل موقف المؤلّف من الجور وهـو التقبيح الـواضح ونتيجتـه هي سوء العـاقبة لا محـالة يقـول مؤكّد هذا المعنى « والتشفّي حلو العلانية ولكنّه مرٌّ العاقبة . »[71] .

ونقد التوحيدي ظلم الصّاحب بن عبّـاد عبر هجـائه الـطويل لـه في الليلة الرّابعـة فتحـامـل عليـه أشـدّ التحـامـل ولعـلّ أعنف جملة هي التي عـرَّضت بـالجـور فهـو عنـد التـوحيـدي : « لا يـرجـع إلى الـرقّـة والـرأفـة والـرحمـة . . . شـديـد العقـاب طفيف الثّواب . . . وقد قتل خلقاً وأهلك ناساً ونفى أمّة تعنّتاً وتجبّراً وزهواً . »[72] . إن المؤلّف وهو يردّد هذه العيوب كأنّه يلتذّ تشفياً من الرّجل الذي أساء إليه شديد الإساءة وقد وجد أنّ الجور هو أبرز نقيصة يؤاخذه عليها وفي ذلك دليل على مدى استنكار التوحيدي لها .

وقد كان التوحيدي كثيراً ما يجد الفرصة لنقد الجـور عندمـا يطلب منـه الوزيـر أن يسرد عـلى مسامعـه بعض الحكم والمواعظ فهـو يلقي في الليلة التاسعـة عشرة عـدّة جمـل متباعدة تدْعَم هذا الرأي : « من طال عدوانه زال سلطانه » و« ظلم العمّال من ظُلمة الأعمال »[73] و« اللهم إنّي أعوذ بك من سلطان جائر ونديم فاجر »[74] .

هذا النقد بوجهيه المباشر وغير المبـاشر يدلّ عـلى عدم ارتيـاح المؤلّف لهذه الـظّاهرة الغالبة على حكّام العصر وعن توقه الكبير إلى قيمة سيـاسية أخـرى يتمنّى أن تسود العصر وهي العدل بلا شك . فيتّخذ النقد هنا بعداً إصلاحياً .

ونقـد أبو حيّـان عزّ الـدولة لانصرافـه عن مبـاشرة واجبـات الحكم والتّلهي عنهـا بالملّذات فبيّن مخاطر هذا السلوك على مستقبل البلاد ، كما بيّن سوء أخلاقه في استقبال رُسل العامّة ليحثوه على تدارك مَا دَاهَم البلاد من خطر الرّوم وعبث العيّارين يقول ساخراً

---

(69) ج 3 ص 216 .
(70) ج 3 ص 216 و217 .
(71) ج 3 ص 217 .
(72) ج 1 ص 55 .
(73) ج 2 ص 61 - 62 .
(74) ج 2 ص 67 .

منه : « وكان وافر الحظّ من سوء الأدب ، قليل التحاشي من أهل الفضل والحكمة »[75]
والسخرية في الجملة تهجّن أخلاق الوزير وتعبّر عن عدم ارتياح المؤلف لهذا السلوك .

وإنّ ما يجعل المواقف من الوضع السّياسي أكثر إيجابيـة وعمقاً أن المؤلف تـطرّق إلى تحليل أسباب عدّة أحداث أو إبراز نتائجها مفصحاً عبر ذلك عن نظرته السياسية : فعنـد الحديث عن الانقسام السياسي الذي عرفته البـلاد خلال ثـورة الرّوم .بينّ أنّ نتيجة هـذا الأمر هي السقوط الحضاري ، والتوحيدي يظهر هنا محللاً سياسيّاً قـد عرف من دراسته للتّاريخ أسباب سقوط الدول فجاء حديثه عـامّاً كـأنّه قـاعـدة حضـارية تتجـاوز الحدث الآني في البلاد . يقول متحدّثاً عن نتائج انقسـام الناس : « وبمثـل هذا فتحت البـلاد ، وملكت الحُصُون وأزيلت النِّعم وأريقت الدّمـاء وهتكت المحارم وأبيـدت الأمم »[76] . فموقفه إذن واضح من الانقسام السيـاسي إذ أبرز هـول نتائجـه العسكريـة والاقتصاديـة والبشريـة والأخلاقيـة والحضاريـة وهو يعـبّر عن طموح التـوحيدي إلى أن يـرى المجتمع مُتّحِداً سياسيّاً متضامنـاً في دفع الأعـداء حتّى يحافظ عن حضـارته ومقـوماتهـا العسكريـة والاقتصادية والأخلاقية .

وبينّ التوحيدي أيضاً أسباب تجبّر الحكّـام وتسلّطهم وفسادهم سيـاسيّاً عنـد تحليل أسباب طغيان الصّاحب بن عبّاد . فأرجع ذلك إلى سببين أساسيين :

- عدم توفّر حاشية جريئة وشجاعة تنقده وتبرز له أخطاءه ولا تنافقه تقرّباً إليه .
- والثقة التّامة فيه والتعويل المطلق عليه في مبـاشرة شؤون البلاد من المَلِكِ الـذي استوزره فخلا له الجوّ حتّى طغى .

هذان السببان هما بمثابة القاعدة العامّة التي تفسد رجال السياسة وذلك رغم أنهما جاءا في سياق تحليل أسباب طغيان الصّاحب فتجاوز التحليل هنا مرّة أخرى الواقع الآني ليفصح عن رأي المؤلّف في أثر فساد الحاشية والتعـويل الكـامل من الملوك عـلى وزرائهم في تسيير شؤون الدولة وهو لذلك يعطي بديلاً لأسبـاب صلاح الحكّـام وهو تـوفر حـاشية صريحـة قادرة على مواجهة الحكّام في أخطائهم . والتـوحيدي يفضّـل أن تتركب من رجـال ثقات يفزع لهم بالمشورة ، يقول نـاصحاً الـوزير ابن سعـدان : « وافرغ إلى الله في الاستخـارة وإلى الثقـات بـالاستشـارة . ولا تبخـل عـلى نفسـك بـرأي غـيرك وإن كـان خـامـلاً في

(75) ج 3 ص 154
(76) ج 3 ص 154 .

نفسك . »[77] أمّا السبب الثاني لصلاح الحكّام فهو ضرورة مباشرتهم لمسؤولياتهم .

وفي موضع آخر من الكتاب نجد التوحيدي يطيل في تفسير سبب لهج العامّة بالسياسة وتتبّعها لسيرة الحكّام لأن مصالحها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والنفسية كلّها متعلّقة بسيرة الحاكم وهي تتبع سيرة الكبراء لما ترجُوه من الخير إذا صلحت أمورهم وما ترهبه من الشرّ إذا فسدت سياستهم[78] . وهو في هذا التحليل يناصُر العامّة في حرصها على معرفة دقائق السّياسة ، وهو موقف هام يدلّ على وعي أبي حيّان بضرورة مُراقبة الرَّعية لِسياسة الحكّام الظّاهرة والباطنة يحملها مسؤولية المشاركة في الحياة السياسية بالبلاد لهذا السبب نراه ينصح الوزير ابن سعدان بأن لا يضجر من اهتمام العامة بسيرته وأموره فيورد قولاً لأبي سليمان السجستاني يدْعَم هذا المعنى : « ليس ينبغي لمن كان الله عزّ وجلّ جعله سائس الناس عامتهم وخاصتهم وعالِمِهم وجاهلهم وضعيفهم وقويهم وراجحهم وشائلهم أن يضجر ممّا يبلغه عنهم أو عن واحد منهم لأسباب كثيرة . »[79] .

وقد تجاوزت مواقف أبي حيّان السياسة نقد الحديث الآني أو تحليله أو التضجّر منه إلى إبراز رأيه في نظام الحكم وفي الأسس التي ينبغي أن يقام عليها . فأوّل أساس يجب أن يُبنى عليه هو التلازم بين السياسة والشريعة يقول : « إلاّ أنّ الناظر في أحوال الناس ينبغي أن يكون قائماً بأحكام الشّريعة حاملاً للصغير والكبير على طرائقها المعروفة ، لأن الشّريعة سياسة الله في الخلق والملك سياسة الناس للناس على أن الشريعة متى خلت من السياسة كانت ناقصة والسّياسة متى خلت من الشريعة كانت ناقصة »[80] . فالدّين في رأيه ليس مجرَّد شعائر تؤدّى بعيداً عن الحياة العامّة وإنّما هو وجود فعليّ يوميّ في حياة الناس ، لذا نرى المؤلف يؤكّد أنّ وظيفة رجل السياسة هي تطبيق أحكام الشّريعة .

إنّ قول التوحيدي بضرورة هذا التلازم ليس أمراً جديداً ، فهو لم يتعدّ التعبير عن موقف الدين الإسلامي من هذه القضية الجوهرية قضية فلسفة الحكم الإسلامي ـ لكنه رغم ذلك فهو موقف هام بالنسبة إلى ذلك العصر ولأصل الفساد السّياسي الغالب عليه . فالتوحيدي يرجع السبب الكبير لفساد الأحوال بالبلاد ـ ومنها الأحوال السياسية طبعاً ـ إلى

(77) ج 2 ص 214 .
(78) ج 3 ص 72 ـ 73 .
(79) ج 3 ص 76
(80) ح 2 ص 33 .

ضعف الدين وفتور تأثيره في الحياة اليومية للناس[81] ورأيه في فلسفة الحكم الإسلامي يتّخذ بعداً إصلاحياً واضحاً جوهره إحياء الدين وإعطاؤه أبعاداً فعلية في سياسة البلاد .

وانطلاقاً من هذا التصوّر نجد المؤلّف يحدّد جملة الشّروط الواجب توفرها في رجل السّياسة حتّى يتمكّن من القيام بأحكام الشّريعة . والشرط الأول هو التعفّف الأخلاقي . ويظهر هذا الموقف في نقد أبي حيّان التوحيدي على لسان ابن سليمان لسلوك كسرى أنوشروان لّما تولّى الحكم فأدمن على شرب الخمرة صباحاً ومساء . فهو يرى أنّ في هذا السلوك عيوباً كثيرة أهمّها الإفراط في الإدمان على الخمرة ونتيجة ذلك تفريط الملك في مباشرة الأمور بنفسه وتعويله على عمال ينوبونه في ذلك فتزدريه العامّة وتستهين به عند وقوفها على استهتاره ومجونه يقول : « وهذه مكسرة للهيبة وقلة الهيبة رافعة للحشمة وارتفاع الحشمة باعث على الوثبة والوثبة غير مأمونة من الهلكة »[82] فلنلاحظ دقة الترابط في تفكير التوحيدي بين الناحية الأخلاقية عند الحكّام وعمق تأثيرها في العلاقة السياسية بينهم وبين الرّعية . وفي نفس هذا السّياق نجده في آخر الكتاب يوجّه عدّة نصائح أخلاقية إلى الوزير ابن سعدان يقول له : « واهجر الشراب وأدم النظر في المصحف وافزع إلى الله في الاستخارة . .[83] من الصفات الأخلاقية المستحسن توفّرها في الحكّام التواضع لأنّه دواء النفس وسجية أهل البصيرة في الدنيا والدين »[84] ويشفع التوحيدي رأيه هذا بقول لابن السّماك (ت سنة 283 هـ) خاطب به هارون الرشيد إعجاباً بتواضعه وسرعة دمعته يقول : « يا أمير المؤمنين لَتواضعك في شرفك أشرف من شرفك ، وإني أظن أنّ دمعتك هذه قد أطفأت أودية من النار وجعلتها برداً وسلاماً »[85] .

مع هذه الشروط الأخلاقية حدّد التوحيدي شروطاً سياسية تمكّن الحاكم من النجاح في مهامهِ ومنها :

- وجوب احترام العامّة لِمَا لَها من دور كبير في الحياة لأنها : « في هذه الدّار عمارة لها

(81) ج 1 ص 16 ـ 17 ـ 18 .
(82) ج 2 ص 25 .
(83) ج 3 ص 224 .
(84) ج 3 ص 224 .
(85) ج 1 ص 22 .

ومصالح لأهلها »[86] وذكر التوحيدي قول أحد الحكماء : « لا تسبّوا الغوغاء فإنهم يخرجون الغريق ويطفئون الحريق ويؤنسون الطريق ويشهدون السّوق »[87] . إن الدعوة إلى احترام العامة تبين التصوّر السياسي للعلاقة بين الحاكم ورعاياه وهي علاقات احترام متبادل وهو ما يكون علاجاً أساسياً للتوتّر السّياسي الناشىء عن فساد علاقة الحاكم بمَحكومِيه .

ـ وجوب المباشرة لشؤون الحكم وعدم التعويل كلّياً على الأعوان في تسيير البلاد لأن المباشرة تجعل الحاكم عارفاً تمام المعرفة بأحوالِ رعَايَاهُ فَيَهَابُونَه ويحترِسُون منه ويتدعّم نظام الدّولة . يقول : « متى كان السائس ذا تخطط وتتبع وحزم واكباب على لَمّ الشعث وتقويم الأود وسدِّ الخلل وتعرُّف المجهول وتحقّق المعلوم ورفع المنكر وبثّ المعروفِ احترسَتْ منه العامّة والخاصّة واستشعرت الهيبة والتزمَتْ بينها النّصفة »[88] .

ـ ويلحّ التوحيدي على ضرورة استعانة الحاكم برجالٍ يستشيرهم ويرجع إليهم في كلّيات السّياسة لما للمشورة من منافع تعود على الخاصّ والعامّ . يقول مخاطباً ابن سعدان : « ولا تبخل على نفسك برأي غيرك وإن كان خامِلاً في نفسك قليلاً في عينك فإنّ الرأي كالدرة التي ربّما وجدت في الطريق وفي المزبلة »[89] . وللمشورة منافع اقتصادية تعود على بيت المال بالخير الكثير ويدْعَم التوحيدي رأيه هذا بقول لعمر بن عبد العزيز : « والله إنّي لأعوذ برأيه ـ يعني عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود ـ ونصحه وهدايته على بيت مال المسلمين بألوف وألوف دنانير »[90] ويفضّل التوحيدي أن يكون أهل المشورة من رجال العلم والأدب .

ـ والحاكم الصّالح هو من يقيم سياسته على العدل وقد سبق أن بيّنّا نقد التوحيدي للجور وطموحه لتوفّر العدل السياسي .

إنّ جهلة هذه المواقف تضبط النظرة لروح نظام الحكم ولأسُسِه السياسية والأخلاقية ، وهي تبدو عموماً معارضة للواقع السياسي في القرن الرابع كما صوّره كتاب الامتاع والمؤانسة . فما هي مصَادِر هذا التصوّر وما هي أبعاده السّياسية ؟ .

---

(86) و(87)ج 1 ص 205 .
(88) ج 2 ص 25 .
(89) ج 3 ص 224 ـ 225 .
(90) ج 1 ص 26 .

إننا لا نشكّ في أنّ مصادر تفكير المؤلّف من خلال المواقف التي اتّخذها دينيةً حضاريةً . فأصول هذه النظرة إسلامية بلا شكّ وقد أشرنا في سياق تحليل مواقف المؤلّف إلى ذلك عند الحديث عن ضرورة التّلازم بين السّياسة والشّريعة وهو يعتبر أنّ الحكم الشرعي قد أقيم في العهد الإسلامي الأوّل لذا نراه كثيراً ما يذكر أحاديث الرّسول ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ أو سيرة الخلفاء الصّالحين في سياستهم للناس . فعندما يُشِير إلى ضرورة إقامة السّياسة على العدل يذكر حديثاً نبويّاً في هذا المعنى : « ما من رجل يلي أمر عشرة إلاّ يُؤتى به يوم القيامة مغلولاً أطلقه العدل أو أوثقه الجور »[91] وهو يتحدّث عن سيرة عمر بن عبد العزيز الذي أمر عامله بالمدينة أن يقسّم المال بين الناس بالعدل دون استثناء للمعارضين السياسيين للحكم الأموي من ذلك أنّ أهل البيت نالوا حقّهم من ذلك المال ، فكانت نتيجة ذلك أن شكرته فاطمة بنت الحسين على عدله قائلة : « إنّي أحمد إليك الله الذي لا إله إلاّ هو ، أمّا بعد فأصلح الله أمير المؤمنين وأعانه على ما تولاّه وعصم به دينه ، فإنّ أمير المؤمنين كتب إلى أبي بكر بن حزم أن يقسم فينا مالاً من الكتيبة ويتحرّى بذلك ما كان يصنع من قبله من الأئمّة الرّاشدين المهديين وقد بلّغنا ذلك وقسم فينا فوصل الله أمير المؤمنين وجزاه مِن والٍ خير مَا جزى أحداً من الولاة »[92] وليس يَخْفَى مغزى هذه الحكاية فالعدل يوحّد الناس ويجمعهم حول الحاكم .

ومن الأسس السياسية التي حثّ عليها التوحيدي الوزير ابن سعدان استشارة الغير في أمور السّياسة وهذا مبدأ إسلامي أساسي في نظام الحكم أبانه القرآن في الآية الثامنة والثلاثين من سورة الشورى . يقول تعالى : ﴿ **والذين استجابوا لربّهم وأقاموا الصّلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهُم ينفقون** ﴾ . كما حثّ عليه في الآية الثامنة والخمسين بعد المائة من سورة آل عمران يقول مخاطباً الرّسول صلّى الله عليه وسلّم ﴿ **ولو كنت فظّاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاوِرهم في الأمر** ﴾ .

والقيم الأخلاقية التي أكّد التوحيدي وجوب توفّرها في رجل السّياسة من تعفّف وتواضع ، قد ألحّ الإسلام على ضرورة التحلّي بها .

إلى جانب هذه المصادر الإسلامية ، نجد أبا حيّان يقتبس من الفلاسفة اليونانيين أقوالاً نادرة يؤد بها أفكاره من ذلك إيراده لقولين لأفلاطون يتحدّثان عن صلاح

---

(91) ج 2 ص 96 .

(92) ج 2 ص 72

الرّؤساء : « موت الرّؤساء أصلح من رئاسة السفلة »[93] . ويقول أيضـاً : « لا يسوس النفوس الكثيرة على الحقّ والواجب من لا يمكنه أن يسوس نفسه»[94] .

لكن هذه الأقوال تبقى ضئيلة في تفكير أبي حيّان السّياسي وهو ما يؤكّد أنّ مصـادِر ذلك التفكير هي قبل كلّ شيء مصادر (أصيلة) أي تراثية .

هذا في خصوص مصادر التفكير السّياسي عند التوحيدي أما عن أبعاده فهي هـامة أيضاً . فمواقفه في تقابلها مع الواقع السّائد تعبّر عن طموحـاته إلى قيم مفقـودة كالعـدل والمشورة وتعفّف الحكّام الـخ . . لذا فـإنّنا نعتـبر أنّ هذه الآراء تكـوّن البديـل السّياسي للواقع السّائد وذلك ما يجعل المؤلف متفاعلاً مع العصر وجدانيـاً وفكريّـاً . لكنّ الملاحظ أن هذا التفكير لم يكن مسترسلاً في الكتاب وإنما هو شذرات متفرّقة في كلّ الأجزاء وذلك راجـع دون شكّ إلى تقييـد حرّيـة المؤلف ، فمن المعلوم أنّ مواضيـع المسامـرات لم يكن الكاتب يحدّدها بنفسه وإنما كان ابن سعدان هو الذي يختارها فتارة يكون الموضوع سياسياً وطوراً أدبياً أو فلسفياً أو علميّاً .

نُدرك بعد تحليل خصائص الحياة السياسية في القرن الرّابع للهجرة وتحديد مواقف المؤلف منها :

ـ أنّ أبا حيّان التوحيدي قد تحدّث في كلّ المعضلات السياسية في عصره من أسس نظام الحكم إلى واجبات الحـاكم إلى إبراز الأحـداث التي وقعت آنذاك ، وذلـك يعطينـا نظرة متكاملة عن الوضع السّياسي عامّة بمختلف وجوهه ويجعل لكتاب الامتاع والمؤانسـة قيمة حضارية سوف ننظر في مدى صدقها ووثائقيتها في نهاية البحث .

ثمّ إنّ آراء المؤلّف قد شملت أيضاً كل الجوانب السياسية التي تحـدّث عنها ، وهي آراء تعـبر عن تباين بـين الواقـع السياسي وطمـوحات الأديب لـذا فقد جـاءت في أغلب الأحيـان مستقصية للعيـوب مؤكّدةً مـواطن الفساد حتّى لكـأنّ صاحبهـا كان ينقّب عنهـا تنقيباً .

وسوف نُقَيّم في نهاية هذا البحث آراء التوحيدي ومواقفه سلباً وإيجاباً .

ـ والصـورة السوداء التي رسمهـا التوحيـدي للأحـوال السياسيـة في عصره تجعلنا

---

(93) ج 2 ص 46 .

(94) ج 2 ص 47 .

نتســاءل عن أخلاق النـاس وعلاقـاتهم ببعضهم وأحوالهم المـادّية وسط الفســاد السّياسي العام .

فهـل لمجتمـع يعـاني الفـراغ السّيـاسي والجـور أن يعــرف الاستقـرار والسّكينــة والأمن ؟ .

ذلك هو السؤال الذي سنجيب عنه في الباب الموالي .

الباب الثاني

خصائص الحياة الاجتماعية ومواقف أبي حيان التوحيدي منها

وقد بلينا بهذا الدهر الخالي من الدّيّانين الّذين يصلحون أنفسهم ويصلحون غيرهم بفضل صلاحهم . الخاوي من الكرام الذين يتسعون في أحوالهم ويوسّعون على غيرهم في سعتهم .

ـ أبو حيان التوحيدي ـ
مقدمة الامتاع والمؤانسة

إنّ الحديث عن الحياة الاجتماعية في كتاب الامتاع والمؤانسة لا يقلّ أهمية عن الحديث عن الحياة السياسية. وإنّ صور الحياة الاجتماعية وفيرة ومتنوعة لأنّ مجالات الخوض فيها توفرت للتوحيدي عديد المرّات نظراً لاهتمام الوزير ابن سعدان بمعرفة الشؤون الاجتماعية بالبلاد وهو رجل السياسة الراغب دائماً في الاطلاع على أحوال الناس .

والتوحيدي قد تحدّث عن كلّ الطبقات الاجتماعية وأبرز طريقة عيشها وأخلاقها وعلاقاتها ببعضها البعض لذلك كانت مواقفه من خصائص الحياة الاجتماعية أوضح وأكثر صراحة وهي مواقف تحليلية ونقدية أبرزت مدى تفاعله مع أحداث المجتمع من ناحية ودلّت على رؤيته الاصلاحية ومقوماتها من ناحية أخرى .

وقد اعتمدنا في تحديد خصائص الحياة الاجتماعية على استقراء النص والتأليف بين مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية للخروج بصورة واضحة عن المجتمع في القرن الرّابع للهجرة فوقفنا على الخصائص التالية :

- التباين الاجتماعي .
- وانعدام الأمن الاجتماعي .
- والفساد الأخلاقي .

ثمّ حدّدنا بعد ذلك مواقف المؤلف وبحثنا في مصادرها وأبعادها .

يتميز المجتمع الذي صوّره الإمتاع والمؤانسة بالتباين الشامل فهو تباين طبقي وسلوكي وجنسي .

وأمّا التباين الطبقي فيبرز من خلال تحليل نمط حياة الخاصة ونمط حياة العامّة :

فالخاصة تتركّب من رجال السياسة وحاشيتهم وكبار التجار وغيرهم ، وهي الطبقة المحظوظة معنوياً ومادّياً لأنها تملك في نفس الوقت السلطة والمال . فالصّاحب بن عبّاد (المتوفى عام 384 هـ) (يطيعه الرّجال ويصدّقه الجلساء) رغم أنّ « صغار آفاته كبيرة وذنوبه جمّة »[1] وذلك لأنّ «الغِنَى ربّ غفور »[2] حسب رأي التوحيدي . والوزير ابن سعدان (المتوفى عام375هـ) يملك الدرهم والدينار والذهب والفضة والثياب العزيزة والخلع النفيسة والخيل العتاق والمراكب الثقال والغلمان والجواري[3] ، وهي كلها تبرز ثراءه .

وامتلاك الخاصّة للمال والجاه مكّنها من العيش المترف ، فكانت تلهو وتعبث وتنفق الأموال إرضاء لشهواتها : فهذا الأمير عز الدولة (المتوفى عام 366 هـ) قد غادر بغداد ـ مقرّ الخلافة ـ وذهب إلى الكوفة ينعم بلذتي الصّيد والغناء[4] وما تبعهما من ملذّات المآكل والمشرب . وهذا أبو عمر الشّاري صاحب الخليفة يدعو أحد المتصوّفين إلى مائدته واصفاً له مختلف أنواع المآكل الفاخرة الموجودة فوقها قائلاً : « انهض بنا حتّى نتغدى فإنّ عندي مصوصاً وهُلاصاً وبقية مطجّنة وشيئاً من الباذنجان البوراني المخمّر »[5] وهذا أبو الفضل بن العميد (توفي عام 366 هـ) كما يصفه أحد أعوانه « لاهٍ سَاهٍ . . . بالكاس والطّاس والغناء والقصف والناي والعود والصّبوح والغبوق والشّراب المروّق العتيق »[6] ومظاهر لهو الخاصّة متعدّدة في « الامتاع والمؤانسة » . ومن مظاهر ترف الخاصّة أننا نجد بعض أفرادها يتجادَلون حول المفاضلة بين الطعام والغناء . وفي ذلك الدليل الكبير على أنّ هذه الطبقة لم تعرف الحرمان ولم تكابده فالتوحيدي يروي لنا حواراً دار بين رجلين بمجلس أحمد بن يوسف الكاتب أخذ الأول في ذمّ الغناء فردّ عليه الثاني بقوله : « قصدت إلى أرقّ شيء خلقه الله وألينه على الأذن والقلب وأظهره للسرور والفرح وأنفاه للهمّ

---

(1) ج 1 ص 60 ـ 61 .

(2) عجز بيت للشاعر الصعلوك عروة بن الورد يبين فيه أنّ المال يمحو ذنوب الأغنياء يقول :

قليل ذنبه والذنب جمّ ولكن الغنى ربّ غفور

(3) ج 3 ص 223 .

(4) ج 3 ص 152 .

(5) ج 3 ص 80 .

(6) ج 3 ص 218 .

والحـزن . . . فذمّته »[7] فأجـابه قـائـلاً : « أمّـا أنـا فـالـطعـام الـرقيق أعجب إليّ من الغناء »[8] .

أمّـا العامّـة فيصوّرهـا التوحيـدي في أماكن كثـيرة من الكتاب تعـاني الفقر المـدقع وتعيش الجـوع فتتسوّل وتلبس أحقـر الثياب . وليس أدلّ عـلى صدق هـذه الأحوال من شهادة رجل من الخاصّة هو الوزير ابن سعدان الـذي يقول واصفـاً العامّـة : « لم أقابـل عامّة جاهلة ضعيفة جائعة بمثل هذه الكلمة الخشناء »[9] .

وقد تحدّث أبـو حيان عن المتصـوّفين ووصف أحـوالهم المادية البائسـة وضنك مـا يعانونه من الجوع . يقول أحد المتصـوفين واصفـاً حياتـه وحياة أصحـابه : « كنّـا جماعـة غرباء نأوي إلى دويرة الصوفية لا نَبْـرَحُهَا فتـارة نقرأ وتـارة نصلّي وتـارة ننام وتـارة نهذي والجوع يعمل عمله »[10] ثم يقول : « نحن قوم قد رضينا في هذه الدنيا العسيرة ، ولهذه الحياة القصيرة بكسرة يابسة وخرقة بالية وزاوية من المسجد مـع العافيـة من بلايـا طلّاب الدنيا »[11] .

وكان يبلغ بهم الجهد من معاناة الجوع فلا يجدون ما يمسك الرّوح ، وذلك ما وقـع لبعضهم في شهـر صفر سنـة أربع وخمسين وثلاثـمائة للهجـرة حتّى تحصّلوا على شيء من الدقيق لكنهم لم يجدوا الوقود لطبخه فبقوا ثلاثـة أيام عـلى تلك الحال حتّى فـرّج الله عنهم فوجدوا الوقود وطبخوا الطعام [12] .

لئن رضي المتصوّفون عامّة بتلك الأحوال فاتّخذوا من القناعة بالقليل ملبساً ومسكناً ومـأكلاً ـ مـذهبهم في الحياة ـ فـإننا نجـد طائفـة أخرى من العـامّـة رفضت الاستكـانـة والاستسلام حتى وجدت فرصتها للخروج من الفقر . وهذه الطائفـة تعرف بـالعيّارين . وقـد كانت هـذه الطائفـة محتقرة تعـاني الخصاصـة والغبن الاجتماعي . يصف أبـو حيّان واحداً منهم وهو أسود الزبـد بقولـه : « كان عبـداً يأوي إلى قنـطرة الزبـد ويلتقط النّوى ويستطعم من حضر ذلك المكان بلهو ولعب وهو عريان لا يتوارى إلاّ بخـرقة ولا يؤبـه له ولا يبالى به »[13] ألا تعبّر هذه الجُمَل عن بليغ مـا تعانيـه هذه الفئـة الاجتماعيـة من سوء

---

(7) و(8) ج 3 ص 80 .

(9) ج 3 ص 92 .

(10) و(11) ج 3 ص 92 .

(12) ج 2 ص 155 و156 و157 .

(13) ج 3 ص 160 .

الأحوال ماديّاً ومعنويّاً ؟ . فلعلّ هـذا ما يفسّر انتهـازها لفـرصة تصـدّع المجتمع خـلال مهاجمة الرّوم للمسلمين سنة 362 للهجرة للإغارة والنهب والسلب .[14] .

يبرز هذا الوصف لنمط حياة الخاصّة ونمط حياة العامة تبايناً واضحاً بـين الطّبقتـين ماديّاً ومعنوياً ، فالتناقض بين من ينعم بالتّرف ومن يشكو الجوع ليس بحاجة إلى دليل . والتقابل بين الحظوة الاجتماعية للخاصّة والمهـانة الاجتـماعية للعـامة تـزيد هـذا التناقض عمقاً واستفحالاً .

لكن أليست لهـذا التناقض الـطبقي انعكاسـات اجتـماعيـة ؟ إن مجتمعـاً يبلغ فيـه التناقض الطبقي هذا الحدّ ولا يتحرّك فيه المحرومون لهو مجتمع ميّت . وما كان المجتمـع في القرن الرابع كذلك ، إذ رفضت العامّة الخصاصة فبدت ضاجّة ثـائرة بـدليل الأقـوال التالية في كتاب الامتاع والمؤانسـة « المحروم سـاخط » و« لما نـزل الوزيـر ليركب المـركب عجّـوا وضجّوا وذكـروا غـلاء القـوت وعـوز الـطعـام وتعـذّر الكسب وتهتـك صـاحب العيال »[15] و« ضجّت العامّة »[16] في هذه الجمل كلمات تدلّ على الثورة والغضب مثـل « سـاخط . وعجّـوا وضجّـوا وضجّت » وهـذه الثـورة هي الـردّ الـطبيعي عـلى المهـانـة الاجتماعية والخصاصة الماديّة .

لكن أبرز ردّ فعل على هذا التناقض الطبقي هو ثورة العيارين سنة 362 للهجرة . وقد سبق أن أشرنا إلى ذلـك في حديثنـا عن أحوال العـامّة ، لكننـا نريـد أن نؤكّد أنّ ردّ الفعـل مع العيّـارين تجاوز السخط والضجيـج إلى أخذ السـلاح وسفـك الـدّمـاء يقـول التـوحيدي : « شُنّت الغـارة واتّصل النهب وتـوالى الحـريق حتى لم يصـل إلينـا المـاء من دجلة »[17] .

إنّ ثورة العيّارين هي ثورة أشد النـاس مهانـة في المجتمع فمن الـطبيعي أن تكون ثورتهم أعنف الثورات وأشدّها .

هـذا بخصـوص التبـاين الـطبقي وانعكـاسـاتـه الاجتـماعيـة . فـماذا عن التبـاين السّلوكي ؟ .

---

(14) ج 3 ص 160 و161 و162 .
(15) ج 2 ص 26 .
(16) ج 3 ص 92 .
(17) ج 3 ص 160 .

إنّ أبرز ما ميّز الناس في سلوكهم الاجتماعي رغم التناقض الطبقي السّائد بينهم هو اشتراكهم في الجمع بين الهزل والجدّ . ونحن سنبيّن مظاهر من هذا السلوك ثمّ نفسّر أسباب سيطرته على الناس لنبيّن أخيراً نتائجه الاجتماعية :

نتبين من النظر في سلوك بعض النّاس من خلال الكتاب جمعهم بين الهزل والجدّ . مثال ذلك أبو محمّد بن معروف قاضي القضاة ببغداد فقد أشركه المهبلي (توفي عام 352 هـ) في أمر الملك مع بعض الرّجال الآخرين « إنه (أي المهبلي) قدّم قوماً ونوّه بهم ونبّه على فضلهم وأحوج الناظرين في أمر الملك إليهم وإلى كفايتهم منهم أبو الفضل العبّاس بن الحسين ومنهم ابن معروف القاضي . . »[18] وشارك في الوفد الذي ذهب إلى الأمير عز الدولة سنة 362 هـ ليحثّه على تدارك أمر الفتنة التي اجتاحت البلاد بعد غزو الرّوم للبلاد [19] .

لكنّنا إلى جانب هذا السلوك الجدّي نجده يحضر مجالس الغناء ويطرب لصوت مغنية تُسمّى علية وهي تتغنى بغزل عمر ابن أبي ربيعة :

« أنيري مكان البدر إن أفل البدر وقُومي مقام الشّمس ما استأخر الفجر
ففيك من الشمس المنيرة نورها وليس لها منك المحاجر والثغر »[20]

ويصف لنا أبو حيان القاضي أبي الحسن الجراحي في وقاره بمجلس القضاء في « ردائه المحشّى وكمّيه المقدرين ووجنتيه المخلجتين وكلامه الفخم وإطراقه الدّائم »[21] ثمّ يصفه لنا هازلاً ماجناً بمجلس الغناء « يغمز بالحاجب إن رأى مرطاً وأمّل أن يقبّل خدّاً وقرطا على غناء شعلة :

لا بدّ للمشتاق من ذكر الوطن واليأس والسلوة من بعد الحزن

وقيامته تقوم إذا سمعها ترجّع في لحنها :

لو أنّ ما تبتليني الحادثات به يلقي على الماء لم يشرب من الكدر

فهناك ترى شيبة قد ابتلّت بالدّموع وفؤاداً قد نزا إلى اللهاة مع أسف قد ثقب

---

(18) ج 3 ص 213 .
(19) ج 3 ص 153 .
(20) ج 2 ص 172 .
(21) ح 2 ص 168 .

القلب وأوهن الـرّوح وجاب الصّخـر وأذاب الحديـد »[22] . ولعلّ أبـرز مثال عـلى هذا التباين السّلوكي شخصية أبي سليمان السجستاني فالكتاب ثري بآرائه ومواقفـه الجدّيـة في السّياسة والفلسفة والشريعة وغيرها من المواضيع وهو إلى جانب ذلك يحضر مجالس الغناء ويطرب طرباً شديداً على غناء صبي موصليّ « فتن الناس ومـلأ الدنيـا عيارة وافتضـح به أهـل النسـك والـوقـار وأصنـاف النـاس من الكبــار والصّغـار بــوجهـه الحسن وثغــره المبتسم »[23] .

وقد صارت مجالس الناس تشتمـل في نفس الوقت عـلى هذين المـظهرين كمجلس « رسل سجستان » الذي وصفه أبـو حيّان في الليلة الثـالثة فقـد جمع هـذا المجلس بعض رجـال السّياسـة والعلم والأدب من ناحيـة ومطرب وراقص وجـاريّـة مغنيـة من نـاحيـة أخرى[24] . وقد خاض القوم في السياسة طويلاً وتمتّعوا طبعاً بالغناء والـرقص وما تبعهما من الملذّات .

وهكذا كانت مجالس الوزير ابن سعدان التي حضرها التوحيدي تجمع بين أحاديث الجـدّ والمهالحة . فكانت أغلب الليـالي تختم بما يسمّى ملحـة الـوداع . وقـد طلب ابن سعدان من مسامـره أن يجعل كـامل الليلة الثـامنة عشرة مجـونية فقـال له : « تعـال حتّى نجعل ليلتنا هذه مجونية ونأخذ من الهزل بنصيب وافر فإنّ الجـدّ قد كـدّنا ونـال من قوانـا وملأنا قبضاً وكرباً »[25] .

نستنتج من هذه الأمثلة الكثيرة أن المزج بين الجدّ والهزل قد صـار في القرن الـرابع للهجرة أمراً طبيعيـاً وإلاّ فكيف نفسر حضور قـاضي القضاة ومقرىء القرآن والمتصـوّفين مجالس اللهو والمجون ؟ .

كما نستنتج أن هذه الظاهـرة قد أقبلت عليهـا كل الفئـات الاجتماعيـة رغـم تباينهـا الطبقي فكانت لذلك ظاهرة عامّة .

. ونجد في الكتاب تبريرات هامّة للمزج بين الجدّ والهزل ، هي تبريرات نفسية :

ـ فالنفس في نظر أبي حيّان تملّ الجـدّ كما أنّ البـدن يكلّ الإرهـاق لذلـك صار من

---

(22) ج 2 ص 168 .

(23) ج 1 ص 42 .

(24) ج 2 ص 50 .

(25) ج 2 ص 50 .

الضروري الترويح عنها كما يروَّح عن الجسم . يقول أبو حيّان : « لا بدّ للنفس من أن تطلب الرّوح عند تكاثف الملل الداعي إلى الحرج »[26] . وفي نفس هذا المعنى يقول الوزير ابن سعدان تعليقاً على أحاديث المجون التي سمعها من أبي حيّان في الليلة الثامنة عشرة « وربّما عِيبَ هذا النمط كل العيب ، وذلك ظلم لأن النفس تحتاج إلى بِشْر وقد بلغني أن ابن عبّاس كان يقول في مجلسه بعد الخوض في الكتاب والسّنة والفقه والمسائل ، احمصوا وما أراه أراد بذلك إلّا لتعديل النفس لئلا يلحقها كلال الجدّ »[27] .

إنّنا لا ننكر القيمة العلمية لهذا التعليل النفسي . إذ الإنسان بحاجة إلى فترات هزل وانبساط تتلو فترات الجدّ والعمل . لكن هلّا يكون الترويح على النفس إلّا بالمجون وحضور مجالس الخلاعة ؟

وقد كانت لهذه المجالس نتائج اجتماعية واضحة ، فقد انتشر الغناء انتشاراً واسعاً إذ كثر المغنون والمغنيات من جميع الطبقات ، وقد أعطانا التوحيدي إحصاء قام به مع جماعة من أصحابه لعدد المطربين والمطربات ببغداد سنة ستين وثلاثمائة للهجرة فوجدوا بها « أربعمائة وستين جارية . . . ومائة وعشرين حرّة وخمسة وتسعين من الصبيان البُدُورِ يجمعون بين الحذق والحسن والظرف والعشرة »[28] ويضيف قائلاً : « هذا سوى ما كنّا لا نظفر به ولا نصل إليه لعزّته وحَرَسِه ورقبائه وسوى ما كنّا نسمعه ممّن لا يتظاهر بالغناء والضرب إلّا إذا نشط في وقت أو ثمل في حال وخلع العذار في هوى قد خالفَه وأضناه وترنّم وأوقع وهزّ رأسه وصعّد أنفاسه وأطرب جُلّاسَه »[29] .

إنّ أرقام هذا الإحصاء هي أبلغ معبّر عن مدى انتشار الغناء بين الخاصة والعامّة وقد صار للغناء تأثير واضح في حياة الناس يطربون عليه طرباً شديداً يتجاوزون خلاله أطوارهم العادية فلا يتماسكون عن القيام بحركات « لا واعية » بل جنونية كثيراً ما تفقدهم مميّزاتهم الإنسانية من روية وتعقل . فهذا أبو عبد الله المرزباني (المتوفى عام 378 هـ) شيخ أبي حيان إذا سمع غناء خلوب الجارية « جنّ واستغاث وشقّ الجيب وحولق »[30] وهذا ابن فهم الصوفي ينسى ما حوله ويفقد وعيه طرباً على غناء جارية ابن المغني ويصفه التوحيدي بقوله : « فإنه إذا سمع هذا منها ضرب بنفسه الأرض ، وتمرّغ

(26) ج 1 ص 28 .
(27) ج 2 ص 60 .
(28) و(29) ج 2 ص 183 .
(30) ج 2 ص 177 .

في التراب ، وهاج وأزبد وتعفّر شعره ، وهات من رجالك من يضبطه ويمسكه فإنّه يعضّ بنابه ويخمش بظفره ويركل برجله ويخرق المرقّعة قطعة قطعة ويلطم وجهه ألف لطمة في ساعة »[31] .

إنّ هذا الرّسم لنشوة ابن فهم قد يكون التوحيدي بالغ فيه عمداً لكنه يبقى رغم كلّ شيء دالاًّ أصدق دلالة على مدى شغف الناس بالغناء وتأثرهم به .

ويحدّثنا التوحيدي في ثنايا كتابه عن مطربة يقال لها صبابة « زلزلت بغداد في وقتها ولم يكن للناس غير حديثها لنوادرها وحاضر جوابها »[32] كما يحدّثنا عن مطرب صبيّ موصلي : « قد فتن الناس وملأ الدنيا عيارة وخسارة وافتضح به أهل النسك والوقار وأصناف الناس من الكبار والصغار . . . وهو فتنة الحاضر والبادي ومنية السائق والهادي »[33] .

إن هذه الجمل الأخيرة لتؤكد أنّ ولع الناس بالغناء لم يكن محضاً وإنما كان افتتاناً بالمغنيين من الجواري والغلمان . والناس المترفون منهم يبذلون الأموال الطائلة لاشتراء جارية أو إغواء غلام : فقد اشترى رجل « بمرتبة الأمراء » جارية تسمّى حبابة بثلاثين ألف درهم[34] . وقد بذل أبو طاهر بن المقنعي المال الوفير والطعام الفاخر ليغري غلاماً يسمّى « علوان »[35] ولا بدّ أن نشير إلى أن للمجالس والجواري والغلمان تأثيراً كبيراً على الحياة الأخلاقية سوف نتعرّض إلى تحليله في العنصر المتعلّق بالفساد الأخلاقي .

هذه إذن الصورة المتعلّقة بالتباين السلوكي داخل المجتمع وتبريرات التوحيدي لها وأثرها في الحياة الاجتماعية . فما هي مظاهر التباين بين الأجناس داخل المجتمع ؟ .

يجب أن نشير إلى أنّ أجناساً متعدّدة تتعايش داخل المجتمع الإسلامي في القرن الرابع للهجرة من عرب وفرس وهنود وروم وغيرهم وهذه الأجناس فيها المسلمون واليهود والنصارى . وقد عرف هذا المجتمع صراعاً كبيراً بين الأجناس في عهد الدولة الأموية وأوائل الدولة العبّاسية كان مداره الأساسي الفرس والعرب .

---

(31) ج 2 ص 166

(32) ج 2 ص 182 .

(33) ج 2 ص 174 ـ 175 .

(34) ج 2 ص 181 .

(35) ح 2 ص 178 ـ 179 ـ 180 .

فقد ظهرت الحركة الشعوبية في عهد الدولة الأموية تعادي العرب في أخلاقهم وحضارتهم وتمجّد الفرس علماً وحضارة . وقويت الحركة لكنها كانت دائماً تلاقي صدّاً سياسياً واجتماعياً عنيفاً لكنّ الحال تغيّرت في القرن الرّابع فقد تمكّن الأعاجم من السيطرة على مراكز النفوذ السّياسي والاجتماعي . فهذا التوحيدي يصف ذلك بقوله : « ألا ترى أنّ الحال استحالت عجماً كسروية وقيصرية »[36] ثمّ يضيف : « ولكن لما غلبت عليهم العزّة ودخلت النعرة في آنافهم وظهرت الخنزوانة بينهم سمّوا آيينَ العجم أدباً وقدّموه على السّنة التي هي ثمرة النبوة »[37] لكن ذلك لا يعني انتفاء ذلك الصراع تماماً ، ففي كتاب الامتاع والمؤانسة ما يدلّ على وجود بقايا له فقد سأله الوزير ابن سعدان في الليلة السّادسة « أتفضّل العرب على العجم أم العجم على العرب »[38] .

إنّ هذا السؤال دالّ على أنّ مشكلة المفاضلة بين العرب والعجم ما زالت قائمة يلذّ فيها الحديث . ولو انتفت القضية وزال أثرها لوجّه ابن سعدان اهتمام ليلته إلى مبحث أجدى من ذلك .

ويؤكّد أبو حيّان في سياق إجابته عن هذا السؤال وجود ذلك الصّراع . فقد حدّثنا عن الجيهاني[39] وعن مهاجمته للعرب وتفضيل الأعاجم عنهم في كتاب ألّفه وقد ردّ عليه التوحيدي والقاضي أبو حامد المروروذي[40] (توفي عام 362 هـ) . وأبو الحسن الأنطاكي (توفي عام 376 هـ) .

فأول ما عاب الجيهاني على العرب معيشتهم وأخلاقهم ، فقد كانوا في باديتهم يأكلون اليرابيع والحيّات ويتهاجون ويتفاحشون فردّ عليه أبو حيّان ردّاً عنيفاً متّهماً إيّاه بالجهل قائلاً إن كل من يوجد في بيئة شبيهة ببيئتهم يأكل مأكلهم ويتخلّق بمثل أخلاقهم حتى إن كان فارسيّاً أو روميّاً أو تركيّاً أو هنديّاً . ثمّ بيّن أبو حيّان أن العرب لمّا اتّسعت دولتهم وتغيّرت بيئتهم « جاءتهم المناقب والمفاخر والنوادر من المآثر عفواً »[41] . ويمضي

---

(36) و(37) ج 2 ص 76 .

(38) ج 1 ص 70 .

(39) سمّي هكذا نسبة إلى جيهان وهي مدينة بخراسان .

(40) هو القاضي أبو حامد المروروذي أحد أساتذة أبي حيان ، كان متضلعاً في مختلف علوم عصره ، وقد لازمه التوحيدي طويلاً وروى عنه (أنظر ابن خلكان كتاب وفيات الأعيان ـ القاهرة 1299 هـ الجزء الأول ص 18) .

(41) ج 1 ص 81 .

راداً على الجيهاني بكلّ حدّة وعنف : « فليستح الجيهاني . . . بالإنصاف من القذع والسّفه اللذين حشا بهما كتابه وليرفع نفسه عمّا يشين العقل ولا تقبله حكّام العدل »[42] .

ثمّ بينّ الجيهاني فضل الله على الفرس ، فقد أنعم عليهم الخيرات والملذّات وحرّم منها العرب وذلك في رأيه تفضيل من الخالق للفرس على العرب .

وقد أطنب أبو حيّان في الردّ على الجيهاني بعنف . فبينّ أنّ العزّة عند الله لا تكمن في الجنان ومختلف النعم بل تكمن في طاعته والسعي إلى نيل مرضاته بالعمل والاجتهاد . ثم تحامل عليه قائلاً : « فليسكن من الجيهاني جأشه وليفارقه طيشه ، وليعلم أن من أنصف أعطى بيده وسلّم الفضل لأهله . فإن التواضع للحقّ رفعة والترفع بالباطل ضعة »[43] .

وقد بينّ الجيهاني في كتابه فضل الأعاجم العلمي فلهم كتاب اقليدس والمجسطي وكتب الفلاحة والطب والعلاج وهي علوم لا يملكها العرب[44] .

لقد أورد أبو حيّان رأيه في هذا المأخذ فبينّ أوّلاً أنّ العلوم التي تحدّث عنها الجيهاني ليست للفرس وإنّما هي علوم اليونان ثم قال إن تلك العلوم هي علوم بشرية وقد امتلكها العرب بنوع إلّهيّ « فليعلم الجيهاني أن هذا كله لهم (أي للعرب) بنوع إلهي لا بنوع بشري »[45] ثم أردف رأيه بقول للقاضي أبي حامد المروروذي (توفي عام 362 هـ) يتحدث فيه عن علوم الفرس وعن أخلاقهم يقول إن الفرس لو كانت لهم الفضائل كلّها ما كان ينبغي لهم ذكر شيء منها لأنّهم أباحوا لأنفسهم الزّواج بأمّهاتهم وأخواتهم وبناتهم وهو ما تنفر منه النفوس بالطبع وتكرهه حتّى بعض البهائم . وجاءهم هذا الفعل من زرادشت نبيهم الّذي حلّله لهم وأتاهم عليه بكلّ برهان فقبلوه مِنْهُ رغم عجبهم بعقولهم وكبرهم في أنفسهم .

وقد تدخل في الحديث بين الوزير وأبي حيّان ، أبو الحسن الأنطاكي (توفي سنة 376 هـ) الذي كان حاضراً في مجلس تلك الليلة فبين جهل زرادشت في حكمه

(42) ج 1 ص 85 .
(43) ج 1 ص 88 .
(44) و(45) ج 1 ص 89 .

وضعف عقـول الفرس في قبـوله[46] نستنتـج بعد تحليـل هذا الجـدل حول المفـاضلة بين العرب والأعاجم .

ـ أنّ التباين بين الأجناس ما زال قائماً وهو تباين بين العرب والفرس أساسـاً إلاّ أنّ كتاب الامتاع والمؤانسة لم يبرزه بصورة جلية في الحياة اليومية للناس .

ثمّ انّ هـذا الصّراع حضاري ارتكـز على إبـراز الفضائـل الأخلاقيـة والاقتصاديـة والعلميـة لكـل جنس . فقـد نقـد الجيهـاني في كتـابـه أخـلاق العـرب ومعـارفهم قبـل الإسلام . كما نقد التوحيدي والقاضي المرورذي وأبو الحسن الأنـطاكي أخلاق الفـرس وعاداتهم قبل الإسلام .

والجنس العربي قد صـار في موقـع الدفـاع عن نفسه وعن حضـارته ، ولعـلّ ذلك راجع إلى تغلّب الفرس وتمسّكهم بالمواقـع السياسيـة بالبـلاد وانتشار عـاداتهم وأخلاقهم تبعـاً لذلـك وهو مـا يفسّر دون شكّ حـدّة اللهجة التي ردّت بهـا الجماعـة عـلى الجيهـاني وادّعاءاته .

هذه إذن صور التناقض داخل المجتمع الإسلامي ، وهي تدلّ بلا ريب عن تفكّكه طبقياً وسلوكياً وجنسيّاً . فهل لمجتمع يعيش هذه الحالة أن يعرف الأمن والسكينة ؟ .

* * *

لقد أطنب كتاب الامتاع والمؤانسة في تصوير مظاهر انعـدام الأمن الاجتماعي حتّى أننا نخال أن المجتمع قد تفتت وصارت الحياة فيه مستحيلة ، فالناس قد شملهم الخـوف وغلب عليهم الرّعب والأمثلة على ذلك كثيرة :

ففي شهر صفر من سنة أربع وخمسين وثلاثمائة يتحـدث أبو حيّـان التوحيـدي عن استحالة التجوال بالبادية « لرعب لحق قوماً من بني كلاب من أعدائهم »[47] .

وفي سنة اثنتين وستين وثلاثمائة للهجرة خلال هجوم الرّوم عـلى المسلمين « خـاف الناس في الموصل وما حولها وأخذوا في الانحدار على رعب قذف في قلوبهم »[48] .

وفي سنة سبعين وثلاثمائة بنيسابور خلال تمرّد الجيش على الظلم الذي بلبل الدولـة

(46) ج 1 ص 93 .

(47) ج 2 ص 156 .

(48) ج 3 ص 151 .

السّامانية (شمل الناس الخوف وغلب عليهم الرعب)[49] إنّنا لنلاحظ من خلال هذه الأمثلة تواتر كلمة (الرّعب) فنتبين بذلك عمق الخوف الذي عاشه الناس وحِدَّته .

كما نلاحظ الامتداد الزّمني لهذه الحالة فالمثال الأول يعود إلى سنة أربع وخمسين وثلاثمائة ، والثاني يرجع إلى سنة اثنتين وستين وثلاثمائة والثالث يعود إلى عام سبعين وثلاثمائة وذلك يدلّ على أنّ حالات الرّعب داخل المجتمع ليست ظرفية .

ونتبيّن أخيراً أنّ الرّعب كان منتشراً مكانياً انتشاره زمنيّاً فنجده بالبادية كما نجده بالمدن كخراسان والموصل وغيرهما .

فنستنتج من ذلك أنّ الرّعب هو حالة عامّة وشاملة قد سيطرت على أجزاء كثيرة من المجتمع في القرن الرابع للهجرة .

وقد تفاقم انعدام الأمن داخل المجتمع حتى صار الناس غير آمنين في مساكنهم على حريمهم وأموالهم وأنفسهم ، فخلال ثورة العيّارين سنة 362 للهجرة ، دخل النهّابة منزل التوحيدي وقتلوا جاريته وأخذوا أمواله وممتلكاته يقول واصفاً ذلك « جاءت النَهّابة إلى ما بين السورين وشنّوا الغارة واكتسحوا ما وجدوا في منزلي من ذهب وأثاث وثياب وما كُنت ذخرته من تراث العمر وجردوا السّكاكين على الجاريّة في الدّار يطالبونها بالمال فانشقت مرارتها ودفنت في يومها» [50] وما يؤكّد هذه الظاهرة قول أبي حيّان في الليلة العشرين واصفاً آثار الصّراع المذهبي في المجتمع : « فسفكت الدّماء واستبيح الحريمَ وشنّت الغارات وخرّبت الدّيارات »[51] . ويَدْعَم قول الوزير ابن سعدان ذلك فهو يتحدّث عن اختلاف المذاهب متسائلاً : « من أين دخلت الآفة على أصحاب المذاهب حتّى افترقوا هذا الافتراق . . . وخرجوا إلى . . **إباحة الدم والمال** »[52] .

وإذا كان الأمن داخل المساكن غير متوفر فمن الطبيعي أن يكون بالشوارع كذلك. فالتوحيدي يحدّثنا عن « انسداد الطرق وتخطف الناس للناس »[53] . وقد صار نتيجة لذلك الانتقال من مكان إلى آخر محاطاً بالمخاوف الكبيرة وفقدت النفوس

---

(49) ج 3 ص 192 .
(50) ج 3 ص 161 ـ 162 .
(51) ج 2 ص 77 .
(52) ج 3 ص 186 .
(53) ج 3 ص 92 .

الاطمئنان وصارت السلامة مستحيلة . يقول ابن الجلاّء الزاهد متحدّثاً عن استحالة شعور الإنسان بالاطمئنان في مثل ذلك العصر : « وأنّى له بالسلامة مع هذه النيران التي طافت بالشرق والغرب وأتت على الحرث والنسل »[54] ونطالع في ثنايا الكتاب حادثة وقعت لابن معروف قاضي القضاة ببغداد تدلّ على شدّة انعدام الأمن داخل المجتمع ، فبينما كان مجتازاً باب الطاق تعلّق به أحد المجّان وسأله عن مذهبه (مرعوشي أم فضلي)[55] فاستشعر الخوف من هذا السّؤال وتمكّن من التخلص من ذلك الحرج بالحيلة والجواب الرّقيق[56] .

نتبيّن من خلال هذه الأمثلة أن المجتمع قد سادته الفوضى وغلب على سكّانه الخوف على ممتلكاتهم وأنفسهم . فهل من سبب يفسّر تفاقم هذا الأمر في القرن الرّابع للهجرة ؟ .

هناك أكثر من سبب وراء هذه الظّاهرة . ولعلّ الدّافع الاقتصادي هو من أبرزها في الامتاع والمؤانسة ، فالحرمان الشديد الذي كانت تعانيه العامّة من كثرة الفقر كان من الطبيعي أن ينتج ردود فعل عنيفة ودامية تقضّ عن المجتمع أمنه ، ـ إذ لاّ أمْنَ ـ مع الحرمان والجور ، وهذا ما أتاه العيّارون سنة 362 هـ عندما بثّوا الرّعب في الناس واستباحوا نهب المال وقتل النفوس[57] . فثورتهم تجسّم ردّ الفعل العنيف والنّاقم على سوء توزيع الثروات بين الطبقات الاجتماعية ، وهو ردّ فعل الناس المكبوتين الذين ما أن وجدوا الفرصة سانحة حتّى انطلقوا ينتقمون من الغني والفقير دون تمييز .

ولنفس هذا السبب كان تظاهر العامّة ضد الوزير ابن سعدان عندما نزل ليركب المركب ، فقد اشتكوا فقرهم وخصاصتهم[58] وليس هناك شكّ في أن التظاهر يدلّ على انعدام الأمن داخل المجتمع .

وإلى جانب هذا السبب الاقتصادي ، نجد سبباً سياسياً يفسّر لنا انعدام الأمن الاجتماعي ؛ فعدم اطمئنان الرعية لسلطانها ولسياسته وفقدها الثقة في قدراته على حمايتها

(54) ج 2 ص 79

(55) نسبة إلى فضل ومرعوش وهما ساعيان استخدمهما « معزّ الدولة » ليكونا رسولين بينه وبين أخيه « ركن الدولة » وبمرور الأيام لهج الناس بهما لأنّ احداهما كان ساعي السنة والآخر ساعي الشيعة .

(56) ج 3 ص 181 .

(57) ج 3 ص 161 ـ 162 .

(58) ج 2 ص 151

من المخاطر الدّاخلية والخارجية ، يجعلها تضطرب ويسيطر عليها الخوف لأبسَطِ خطر يداهم البلاد ، وهكذا فقد المسلمون اطمئنانهم وداخلهم الرعب والهلع سنة 362 هـ لمّا هاجم الرّوم بعض المدن الإسلامية لسبب يقول عنه التوحيدي إنّه تافه : « كان أوّل هذه الحادثة الفظيعة البشعة التي حيرت العقول وولهت الألباب وسافر عنها التوفيق واستولى عليها الخذلان وعدمت فيه البصائر البصائر شيء كلا شيء »[1] . فلنلاحظ التقابل الكبير بين السبب (شيء كلا شيء) والنتيجة وهي ضياع المجتمع وفقده القدرة على السيطرة على الأحداث . وما كان ذلك ليحصل لو لم يكن الأمير عزّ الدّولة مشغولاً بتلبية شهواته . ومن الأسباب السياسية أيضاً وراء انعدام الأمن كثرة الظلم ، كما حدث بخراسان سنة 370هـ، فقد وقع تمرّد أدّى إلى حرب داخل الدولة السامانية فقد خلالها الناس « القدرة على السياحة لانسداد الطرق وتخطف الناس للناس وشمول الخوف وغلبة الرعب »[59] .

ومع هذين السببين السياسي والاقتصادي نجد سبباً آخر وهو تعدّد الفرق المتناحرة في ما بينها ، وقد تعصّب الناس كلّ لفرقته حتّى استبيح الدم والمال وفقد المجتمع أمنه ، وسكينته . يقول الوزير ابن سعدان واصفاً هذا الأمر في سؤاله للتوحيدي عن سبب اختلاف المذاهب : « من أين دخلت الآفة على أصحاب المذاهب حتّى افترقوا هذا الافتراق وخرجوا إلى . . . إباحة الدم والمال »[60] . ويقول أبو حيّان متحدّثاً عن الأمر نفسه مبرزاً نتائج تعدّد الفرق : « من نتائجها هذه الفتن والمذاهب والتعصّب والإفراط . . . وصار الناس أحزاباً في النِّحَلِ والأديان فهذا نصيري وهذا أشجعي وهذا جاروديّ وهذا قطعي . . . ومن لا يحصى عددها إلاّ الله »[61] .

ويفسّر التوحيدي ثورة العيّارين سنة 362 هـ بالأمر نفسه يقول : « وطائفة وجدت فرصتها في العبث والفساد والنهب والغارة بواسطة التعصب للمذهب »[62] .

وصارت بعض هذه المذاهب تحمي الثّوار وتواليهم ، فقد التجأ أسود الزّبد بعدما أغار ونهب خلال ثورة العيّارين إلى نقيب الشّيعة ببغداد ، أبي أحمد الموسوي . واحتمى

---

(59) ج 3 ص 92 .
(60) ج 3 ص 186 .
(61) ج 2 ص 76 ـ 77 ـ 78 .
(62) ج 3 ص 151

به وصار من رجاله[63] ، وهذا ما يدعم الرأي القائل بأن المذاهب هي وراء الثورات الدامية التي بثّت الرّعب في الناس وزلزلت أمن المجتمع .

نستنتج أن انعدام الأمن داخل المجتمع في القرن الرابع للهجرة كان مطلقاً وهو يعكس تفكك هذا المجتمع لأنّ العناصر التي كانت تبثّ فيه الذعر والرعب هي عناصر داخلية في أكثر الأحيان . فالخوف الذي بثّه العيّارون في سنة 362 هـ أشدّ من الذي أحدثه الروم خلال مهاجمتهم لديار الإسلام .

كما نتبين أيضاً أن هذا المجتمع قد غلب عليه التعصّب وسادته إرادة الانتقام الأمر الذي يجعله مجتمعاً متصدعاً في أبرز ركائزه الأمنية .

وممّا لا شكّ فيه أن الأحوال الاجتماعية التي سبق الحديث عنها من تباين طبقي وسلوكي وجنسي (أي بين الأجناس) ومن انعدام الأمن سيكون لها أثر كبير على أخلاق الناس وسلوكهم . لأنّ الأخلاق في قسم كبير منها تكون وليدة أحوال البيئة التي توجد فيها : ونحن لا ننتظر طبعاً من مجتمع متفكّك ومتباين أن تكون الأخلاق الغالبة على أهله أخلاقاً حسنة .

فلقد استعرض أبو حيّان في كتاب الامتاع والمؤانسة مظاهر كثيرة من الفساد الأخلاقي داخل المجتمع وأطال الحديث عنها : فمن أبرز تلك المظاهر انقلاب القيم الأخلاقية . يقول في مقدمة الكتاب مخاطباً صديقه أبا الوفاء المهندس يشكو أحوال العصر : « وقد صار المنكر معروفاً والمعروف منكراً »[64] ويدْعَم ابن البقال هذا الرأي بقول يبيّن فيه اختلاط الخير بالشرّ : « ولكن لمّا التبس الحقّ بالباطل والباطل بالحقّ قلت : إنّ الأدلّة عليهما ولهما متكافئة وأنها موقوفة على حذق الحاذق في نصرته وضعف الضعيف في الذّب عنه »[65] إننا لا نعتقد أنّ هناك فساداً أخلاقياً أكثر من ذلك الذي يجد الناس فيه للمنكر حججاً يدافعون بها عنه وينتصرون له ، ومن العجيب أن الاستدلال للباطل قد تساوى في القوة مع الاستدلال للحقّ .

ومن علامات انقلاب القيم الأخلاقية ، ما وقع بين أبي حيان التوحيدي وصديقه أبي الوفاء المهندس الذي أوصله إلى مجلس ابن سعدان ، فقد حفظ التوحيدي أسرار

---

(63) ج 3 ص 171 .
(64) ج 1 ص 17 .
(65) ج 3 ص 195 .

الحديث الذي جرى بمجلس الوزير اعتقاداً منه أنّ الأمانة توجب عليه ذلك ، وصوناً لنفسه عن الرّذائل يقول معلّلاً لصديقه كتمانه لسرّ الحديث بينه وبين ابن سعدان « وحسبت أنني ان بدأت بشيء منه رذلتني عليه وتنقصتني به وزريت عليّ فيه وأنك ربما قلت هلاّ كضمت على جِرَّتِكَ وطويت ما بين جنبيك وما عليّ ممّا يدور بين الصّاحب وخادمه والرؤساء والناظرين في أمور الدّهماء »[66] .

لكن أبا الوفاء رأى في أمانة التوحيدي خيانة له ، فأخذ يعنّفه أشدّ تعنيف ويقرع سمعه بأقسى السباب والتهديد طالباً منه اطلاعه على كلّ ما دار بينه وبين ابن سعدان حتّى كأنّه كان : (شاهداً معهما أو رقيباً عليهما أو متوسطاً بينهما)[67] وهدّده بأنه سينزل به العقاب الذي يندم بعده أحرّ ندم وأخذ في شتمه وتذكيره بضعة منزلته الاجتماعية قائلاً : « وكأنّي بك أصبحت حرّانَ حيرانَ يا أباحيان ، تأكل إصبعك أسفاً وتزدرد ريقك لهفاً على ما فاتك من الحوطة لنفسك ، والنظر في يومك لغدك والأخذ بالوثيقة في أمرك ، أتظنَّنَّ بغرارتك وغمارتك وذهابك في فسولتك التي اكتسبتها بمخالطة الصوفية والغرباء والمجتدّين الأدنياء الأردياء أنّك تقدّر على ذلك »[68] .

ألم يكن جديراً من الوجهة الأخلاقية أن يكبر أبو الوفاء المهندس في أبي حيّان حُسن أخلاقه وأمانته ؟ لكن وقد انقلبت القيم عنده صار يرى الفضيلة رذيلة يستحق صاحبها أقسى عقاب .

في هذا الإطار من انقلاب القيم الأخلاقية ، عرف المجتمع غياب قيم وبروز أخرى . وقد أبرز أبو حيّان في مقدمة الكتاب خاصّة وفي ثناياه عامّة أهمّ القيم التي فقدت من حياة الناس بعدما كان لها دور كبير في تماسك المجتمع وجعله مجتمعاً خَيِّراً تسوده الأخلاق الفاضلة ؛ ومن أبرز الأخلاق المفقودة التواصي بالخير والتناهي عن الشرّ والتراحم بين الناس والبذل وإيثار الغير على النفس[69] .

إنّ لهذه القيم الأخلاقية أبعاداً اجتماعية فهي رمز التعاون في الخير بين الناس وهي التي تجعل علاقتهم ببعضهم البعض ليّنة مبنية على التوادد ، فالتواصي بالخير والتناهي

(66) ج 1 ص 12 .
(67) ج 1 ص 7 .
(68) ج 1 ص 7 .
(69) ج 1 ص 16 .

عن الشرّ يبرز محبّة الإنسان لأخيه الإنسان وكذلك الرّحمة والإيثار .

وغياب هذه القيم من المجتمع يجعل الناس يعيشون منطوين على أنفسهم تسيطر عليهم الأنانية ويغلب التوتّر على علاقاتهم ، وإن مجتمعاً لا يتواصى فيه الناس بالخير ولا يتناهون عن الشرّ لهو المجتمع الأنانيّ .

ومن القيم المفقودة من المجتمع في القرن الرابع للهجرة ذكر التوحيدي التأسي عند الشدائد والأمانة والتعفّف[70] وهي قيم ذاتيّة تتعلّق بالفرد أولاً وقبل كلّ شيء لكنّنا نجد لها أثراً اجتماعياً هامّاً ؛ فهي علامات الصّلاح الذّاتي وتحلّي الإنسان بالفضائل . وإنّ توفر هذه القيم في كثير من الناس يجعل المجتمع صالحاً وغيابها يجعله فاسداً .

وقد افتقدت مثل هذه الأخلاق من المجتمع في القرن الرابع للهجرة يقول التوحيدي متحدّثاً عن مظهر من فساد الناس «ان استنصحته غشّك »[71] ويقول مبرزاً فساد أخلاق التجّار قد تعاطوا المنكر حتى عُرِف وتناكروا المعروف حتى نُسي »[72] وهذا الافتقاد هو علامة على الفساد الأخلاقي فرديّاً وجماعياً . وقد تفشّت في المجتمع قيم أخلاقية أخرى طبعت حياة الناس ، وهذه القيم تعكس تردّي الأخلاق فعلاً وقولاً :

فقد غلب حبّ المال والتكالب على جمعه بشتّى الوسائل على الخاصّة والعامّة والعلماء فصار ذلك من علامات التميّز الاجتماعي ، يقول أبو حيّان واصفاً هذا الأمر « وصار الأمر على أن يقال فلان . . جيد في الاستخراج ، مدبّر للأموال ، بذول للجهد ، معروف بالاستقصاء لا يغضي عن دانق ولا يتغافل عن قيراط »[73] .

ويحدّثنا التوحيدي عن التجار وعن تحيّلهم في معاملات البيع والشراء توفيراً للربح الكبير بطرق غير شرعية يهدرون معها القيم الأخلاقية ويبيعون الدِّين ، فإذا باعوا بضاعة قوّوا الإيمان على البهتان ، وإذا اشتروا أخرى « أعنتوا لسان الميزان ليأخذوا بنقصان » وإنّ الواحد منهم « يرضى لك ما لا يرضى لنفسه »[74] . ولا يرى في ذلك حرجاً أو تعدّياً على القيم الأخلاقية بل يعتبره « حذقاً بالتكسب ورفقاً بالمطلب وعلماً بالتجارة وتقدّماً في الصناعة »[75] .

---

(70) ج 1 ص 17 ـ 18

(71) و(72) ج 3 ص 62 .

(73) ج 1 ص 17 ـ 18 .

(74) و(75)ج 3 ص 62 .

ويعلّق الوزير على أخلاق التجّار بقوله : « فوالله ما أسمع ولا أرى هـذه الأخلاق إلاّ شائعة في أصناف الناس من الجنـد والكتّاب والتنّـاء والصّالحـين وأهل العلم »[76] . وهذا ما يدلّ على عمق الفساد الأخلاقي وشموله كلّ فئات المجتمع .

وشهادة ابن سعدان هذه لها ما يدْعَمها في الكتاب ، فأهل العلم قـد حرصـوا جمع المـال وتوفـيره بوسـائل متعـدّدة فهـذا أبـو عـلي عيسى بن إسحـاق بن زرعـة[77] (توفي عام 398 هـ) لولا « توزّع فكره في التجارة ومحبّته في الرّبح وحرصه عـلى الجمع وشـدّته في المنـع لكـانت قـريحتـه تستجيب لـه . . . ولكنـه مبـدّد منـدّد وحبّ الـدنيـا يعمي ويصمّ »[78] . وهـذا ابن السمـع من أهـل المنـطق ببغـداد (تـوفي عـام 318 هـ) « مستفرغ ، مُخّ البال ، مأسور العقل يأخذ الـدانق والقيراط والحبّـة والطسّـوج والفلس بـالصّرف والوزن والتـطفيف »[79] . وهذا مسكـويـه (تـوفي عـام 421 هـ) محـترق في « البخـل بالـدانق والقيراط والكسرة والخرقة »[80] . وقـد اتّخـذ الـدّاركي (تـوفي عـام 375 هـ) من مهنة القضاء مكسبـة لجمع المـال فصار قـارُونَ زمانـه « وهو يـأكل الـدّين بالدنيا »[81] . ويأتي الفواحش بكلّ أصنافها .

هذه الأمثلة العديدة والمتنوعة تصوّر بوضوح حرص الناس عـلى جمع المـال من تجّار وعلماء وغيرهم . والظّاهرة في ذاتها لا عيب فيهـا ؛ فمن الطبيعي أن يسعى الإنسـان إلى الكسب الذي يمكّنه من الحيـاة الكريمـة ؛ وللكسب أوجه شرعيـة وأخلاقيـة نحصل بهـا عليه . ولكن عندما يصبح الناس يكسبون المـال عن طريق الـزّور والتحايـل ويتّخذونـه للجمع في ذاته ولا ينفقونه في مصالح الدين والدنيا ، فإننـا نرى في ذلـك فساداً أخـلاقياً واجتماعياً واضحاً ، إذ الذين يجعلون المال في حدّ ذاته هدفـاً لا يتوانـون عن إلحاق المضرّة بغيرهم من الناس ملقين بالأخلاق الحسنة جانباً ، ملبين رغائب الأنانية في أنفسهم .

والمجتمع الذي تقود الأنانية أصحابـه هو مجتمـع مفكّك الأوصـال رخو البنـاء يهتزّ لأقلّ الشّدائد خطراً ، وقد رأينا المجتمع في القرن الرّابع للهجرة من خلال كتاب الامتاع

---

(76) ج 3 ص 62 .

(77) فيلسوف نصراني كان يحضر مجالس ابن سعدان .

(78) ج 1 ص 33 .

(79) ج 1 ص 34 .

(80) ج 1 ص 36 .

(81) ج 1 ص 141 .

والمؤانسة تدخله الفوضى ويسيطر على سكّانه الرعب لأصغر الشّدائد ، كما وقع سنة 362 للهجرة في هجوم الرّوم على المسلمين .

ومن مظاهر الفساد الأخلاقي المنتشرة بين الناس تفشي الفحش قولاً وفعلاً . وقد كان لكثرة الجواري والغلمان أكبر الأثر في ذلك ، فقد لهج بهم الناس وقرّبوهم وبذلوا في سبيلهم الأموال الطائلة للتمتّع بهم ظرفاً وغناء وجسماً . وقد ذكر التوحيدي في ثنايا الكتاب أسماء المخنثين والمجّان الذين اشتهروا في عصره كالمخنث مشمشة والمخنث المعروف « بالغريب » والآخر المعروف « بدجاجة » والماجن المعروف « بالغراب »[82] وقد اشتهر الغلمان بالغناء وشغل بعضهم الناس في وقتهم كذلك (الصبي الموصلي) الذي « فتن الناس وملأ الدنيا عيارة وخسارة وافتضح به أهل النسك والوقار وأصناف الناس من الصّغار والكبار بوجهه الحسن وثغره المبتسم وحديثه السّاحر وطرفه الفاتر وقدّه المديد ولفظه الحلو ودلّه الخلوب وتمنّعه المُطمِع وأطماعه الممنّع وتشكيكه في الوصل والهجر . . . وهو فتنة الحاضر والبادي ومنية السائق والهادي »[83] .

يظهر من خلال هذا الاستشهاد تأثير هذا الغلام في الحياة الاجتماعية والحياة الأخلاقية وإنّ الحديث عن معالم جماله وعن سلوكه في إغراء الناس لأبرز دليل على التهتّك الأخلاقي الذي كانوا عليه عصر ذاك . وإلّا فما معنى أن يفتن الناس كباراً وصغاراً بغلام ؟ .

ومن غريب ما جرى أنّ رجلاً يعرف بابن غسّان البصري قد غرّق نفسه لأسباب كثيرة من بينها « عشق أحرق كبده على غلام (الآمدي الحلاوي) »[84] .

ومن الغلمان الذين اشتهروا وفتنوا الناس (علوان) غلام ابن عرس فإنه إذا حضر المجلس تحدّث إلى الحاضرين حديثاً ظريفاً وقرّب نفسه إليهم حتّى « لا يبقى من الجماعة أحد إلّا وينبض عرقه ويهشّ فؤاده ويذكو طمعه ويفكه قلبه ويتحرّك ساكنه ويتدغدغ روحه ويومىء إليه بقبلته ويغمزه بطرفه ويخصّه بتحية . . . »[85] فنلاحظ في هذا الوصف تأثير هذا الغلام في الحاضرين فهو يوقظ فيهم الطمع الشهواني الذي يسيطر على

---

(82) ذكر أبو حيّان هذه الأسماء بالليلة الثامنة عشرة من الامتاع والمؤانسة ج 2 ص 50 إلى ص ـ60 .
(83) ج 2 ص 174 ـ 175 .
(84) ج 2 ص 169 .
(85) ج 2 ص 179 .

كلّ كيانهم الحسيّ والوجداني حتّى لكـأنّهم فرّغـوا أنفسهم وقلوبهم من كلّ شـاغل إلاّ من عشقه .

إلى جانب انتشار الغلمان والمخنّثين في المجتمع ، كثرت الجواري والماجنات . ففي الليلة الثامنة عشرة[86] نجد التوحيدي يتحدّث عن بعض الماجنات ويـذكر أخبارهن وفي آخر الجزء الثاني من الكتاب يستعرض أسماء عدد كبير من الجواري اللاتي اشتهرن بالغناء وقـد شغلت بعضهن الناس كصبـابة التي « زلـزلت بغداد في وقتهـا »[87] كما يصف لنا حركاتهنّ أثناء الغناء وهي حركات كان الهدف منها إغراء أهـل المجلس بالتـدلّل والتقتّـل مثل سندس جارية ابن يوسف صاحب ديـوان السواد . فهي إذا غنّت تشـاجت وتدلّلت وتفتّلت ، وتكسّرت وتيسّرت وقالت : « أنا والله كسلانة مشغولة القلب بين أحلام أراها رديئة وبخت إذا استوى التوى وأمرٍ إذا ظهر عثر »[88] .

والتهتّك الأخلاقي المنتشر في المجتمـع كان عـلى حساب قيم أخـلاقية نبيلة تقلص وجودها منه أبرزها التعفّف . وقد صارت للمجّان مجالسهم الخاصّة التي أشار التـوحيدي إلى واحد منها ، فقد اجتمعوا بالكوفة يوماً عند رجل يسمّى (حسون المجنـون) يصفون ملذات الـدنيا ومن تلك الملذات ذكـر صاحب المجلس « إتيـان النساء الـرعن والصبيان الزعر والمشي بلا سراويل بين يدي من لا تحتشمه والعربدة على الثقيل »[89] .

ولم يقتصر الفســاد الأخلاقي عـلى سلوك النـاس فقط بـل دخـل لغتهم فمَـازَجَهـا الكـلامُ الفاحش الـذي تتعفّف لقولـه الأفواه الكـريمة وتتنـزه عن الإنصات إليـه الأسماع الشريفة يقول ابن سعدان واصفاً فساد لغة النـاس بأثـر التعصّب المذهبيّ « . . . خـرجوا إلى التكفير والتفسيق وإباحة الدم والمـال وردّ الشّهادة وإطـلاق اللسان بـالجرح وبـالقذع والتهاجر والتقاطع »[90] .

ونقتصر في هذا الموضـع على الاستشهـاد بأقـل الكلام بـذاءة وفحشاء فنـذكر شتم مخنث لآخر ، يقول له : « إنما أنت بيت بلا باب ، وقدم بلا ساق وأعمى بلا عصـا ونار

---

(86) ج 2 من ص 50 إلى ص 60 .
(87) ج 2 ص 182 .
(88) ج 2 ص 173
(89) ج 2 ص 50 .
(90) ج 3 ص 186 .

بلا حطب ونهر بلا معبر وحائط بلا سقف »[91] . وقد شتم رجل آخر فقال : « يا رأس الأفعى ويا عصا المكاري . . . ويا سَطحاً بلا ميزاب ويا عوداً بلا مضراب ويا فَماً بلا ناب وسكيناً بلا نصاب ويا رعداً بلا سحاب . . . ويا جسراً بلا نهر ويا قرّاً على قرّ . . . يا ذنب الفار ، يا قذراً بلا أبزار . . »[92] .

إنّ هذه اللغة رغم خلّوها من الألفاظ الفاحشة ، فإنّها تعكس مدى الفساد الأخلاقي الذي ساد المجتمع فقد صار التشاتم فنّاً له قواعد لغوية وبلاغية .

وبلغ الفساد الأخلاقي داخل المجتمع حدّاً جعل الوزير ابن سعدان يعبّر تقريباً عن يأسه من إمكانية إصلاح الحال يقول : « لقد حال الزّمان على أمر لا يأتي عليه النعت ولا تستوعبه الأخبار . وما عجبي إلّا من الزّيادة على مرّ السّاعات ولو وقف لعلّه كان يرجى بعض ما قد وقع اليأس منه واعترض القنوط دونه »[93] .

ونجد في الكتاب تفسيرات لانتشار هذا الفساد فابن زرعة النصراني (توفي عام 398 هـ) يرى أن الأمر يعود إلى ضعف الدّين والسياسة في نفس الوقت يقول : « هذا لأن الزمان من قبل كان ذا لبوس من الدين رائع وذا يَدٍ من السياسة بسيطة ، فأخلق اللبوس وبلي بل تمزّق وفنِيَ وضعفت اليد بل شلّت وقطعت »[94]. ويذهب أبو حيان في نفس التفسير تقريباً بقوله : « وقد كان الناس يتقلّبون بسيط الشمس (أعني الدين) فغربت عنهم، فعاشوا بنور القمر (أعني المُرُوءَة) فأفل دونهم ، فبقوا في ظلمات البر والبحر (أعني الجهل وقلة الحياء) فلا جُرَم أعضل الداءُ ، وأشكل الدواء ، وغلبت الحيرة وفقد المرشد وقلّ المسترشد والله المستعان »[95] .

إنّه من المنطقي جدّاً أن ينتشر الفساد في مجتمع لم يعد يأخذ أصول الأخلاق من منابع الدين ، خاصّة إذا كان ذلك المجتمع قد تعوّد عليها زماناً في الماضي شأن المجتمع الإسلامي ، فقد استمدّ قيمه الأخلاقية من الإسلام وعمل بها زماناً قبل أن يتقلّص تأثير الدين في الحياة اليومية .

لكن ألا يوجد أناسٌ صالحون داخل هذا المجتمع ؟ .

(91) ج 2 ص 59 .
(92) ج 2 ص 59 ـ 60 .
(93) ج 3 ص 62 .
(94) ج 3 ص 63 .
(95) ج 2 ص 2 .

إنّ الصورة العامة الغالبة على كتاب الامتاع والمؤانسة تبيّن مدى ما بلغه المجتمع من فساد أخلاقي وهو ما جعل التوحيدي ينفي صراحة في مقدمة الكتاب وجود أناس صالحين ، يقول : « وقد بلينا بهذا الدهر الخالي من الدّيانين الذين يصلحون أنفسهم ويصلحون غيرهم بفضل صلاحهم »(96). وقد أكد هذه الصورة عند حديثه عن رجالات عصره وعن أخلاقهم ، فبيّن فساد جلّهم ، ولا نجد له إلاّ بعض الاستثناءات لرجال امتازوا بالتقوى وطيب الأخلاق من أبرزهم أستاذه أبو سعيد السيرافي (المتوفى عام 368 هـ) الذي كان فضلاً على نبوغه الفكري « يصوم الدهر ولا يصلّي إلاّ في الجماعة ، ويلي القضاء سنين ويتأله ويتحرّج وغيره بمعزل عن هذا »(97) . وهو أيضاً في رأي التوحيدي كان « بعيد القرين لأنّه كان يقرأ عليه القرآن والفقه والشروط والفرائض والنحو واللغة والعروض والقوافي . . . »(98) .

ومن الناس الذين وصف أبو حيان حسن أخلاقهم الوزير ابن سعدان فقد نبّه في أكثر من موضع بالكتاب إلى حسن أخلاقه من تواضع(99) وعفو وحلم وجود(1) وغيرها من الصفات الحميدة . يقول التوحيدي مخاطباً الوزير معجباً بأخلاقه : « وما هذا من سجايا البشر إلاّ أن يكون فاعل هذا نبيّاً صادقاً ووليّاً لله مجتبى »(2) .

ونحن إذ نحترم شهادة أبي حيّان التوحيدي فإننا نحترز بشأن مبالغته في إبراز فضائل ابن سعدان . ولعلّ هذه المبالغة عائدة إلى الضغوط المتنوعة والمتعدّدة المسلّطة على أبي حيّان خلال تأليف الكتاب . فلا ننسى أن التأليف موجّه إلى أحد أصدقاء الوزير من ناحية ، وأنّ أبا حيّان يرجو من تأليفه تدخلاً من أبي الوفاء عند الوزير ليذكره ببعض العطايا حتّى تنفرج أحواله من ناحية أخرى ؛ لكننا رغم ذلك لا نشكّ في أن ابن سعدان تميّز بأخلاق طيّبة .

وهذه الاستثناءات النادرة ، ليس لها تأثير كبير على أخلاق الناس الذين دعتهم أهواؤهم فركبوها ، وذلك ما يفسّر قتامة الصورة المقدّمة عن أخلاق الناس عموماً .

---

(96) ج 1 ص 16 .
(97) ج 1 ص 132 .
(98) ج 1 ص 133 .
(99) ج 1 ص 22 .
(1) ج 3 ص 223 .
(2) ج 3 ص 223 .

إن تحليلنا لخصائص الحياة الاجتماعية في القرن الرابع للهجرة من خلال كتاب الامتاع والمؤانسة يجعلنا نقف على الملاحظات التالية :

ـ تفكّك المجتمع في بنائه الطبقي وفي وحدة الأجناس المتعايشة به .

ـ تحلّل القيم الأخلاقية فيه وسيطرة الميوعة على سلوك الناس .

ونتيجة لهذا نرى أنّ هذا المجتمع صار مهدّداً في كيانه إذ أنه صار يفتقر إلى أشدّ ما يحتاجه اجتماع الناس من توادد بينهم وتعاطف وتراحم ومن حسن الأخلاق . والخطر الكبير المتربّص بالمجتمع خطر داخلي أكثر منه خارجيّ .

فما موقف أبي حيّان من هذا الوضع ومن الأخطار التي تهدّد المجتمع الإسلامي :

نشير هنا أيضاً إلى أنّ مواقف أبي حيّان التوحيدي من مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية متوزّعة عبر كلّ أقسام الكتاب ، ولهذا فقد عمدنا إلى جمعها وتحليلها فوقفنا إثر ذلك على أبرز آراء المؤلف في أحوال مجتمعه ثمّ بيّنا مدلولات تلك الآراء اجتماعياً وحضارياً .

لقد تفاعل أبو حيّان مع الأحداث الاجتماعية في عصره بكامل وعيه الفكري وكلّ تيقّظه الوجداني فجاء وصف الواقع مصطبغاً برؤيته للمحيط الذي يعيش فيه . وأول ما يثير انتباهنا هو تركيز المؤلف على إبراز مواطن الفساد ومواضع الضعف داخل المجتمع حتّى لكأنّه يريد إبرازها ليعبّر بذلك عن رفضه لها وعن عدم رضاه بالقيم الاجتماعية والأخلاقية السّائدة بين الناس .

ويطالعنا التوحيدي في مقدّمة الكتاب بالحديث عن « الشكية الطويلة اللاذعة والبلية العامة الشاملة »(3) . وهي شكيته من انقلاب القيم ومن انعدام التعاون بين الناس ومن سيطرة النزعة المادية داخل المجتمع .

إنّ هذه الشكوى تعبّر عن ضيق أبي حيّان بوضع المجتمع الذي عاش فيه وهو ضيق شديد بلغ حدّ الألم ، وهذا الوضع اعتبره المؤلف (بلية شاملة) لِتأكيد عمق الفساد المسيطر على البلاد .

ومن مظاهر ضيقه وقلقه توقفه على سرد علامات الفساد بمجتمعه وذلك صوناً لنفسه ولقلمه عن تدوين أمور مخجلة ، يقول : « إلى غير ذلك ممّا يأنف العالم من تكثيره والكاتب من تسطيره »(4) .

---

(3) و(4) ج 1 ص 18

وقد أبدى أبو حيّان تحسّراً عمّا آل إليه المجتمع من تشتّت واضطراب نتيجة تكاثر الفرق به وبثّها الرعب والفساد بين الناس حتى صار « طالب الحقّ حيران »[5]. وحتّى شمتت بالإسلام الأمم الأخرى من يهود ونصارى ومجوس ، يقول في هذا المعنى : « ولا جرم شمت اليهود والنّصارى والمجوس بالمسلمين ، وعابوا وتكلّموا ووجدوا آجرّاً وجصّاً فبنوا وسمعوا فوق ما تمنّوا فرووا »[6] . وما من شكّ في أنّ التحسّر يعبّر عن ضيق نفسي سيطر على أبي حيّان . وقد خلّف « فساد الناس وحؤول الزمان » فيه « وجعاً أليماً » . والوجع هنا طبعاً مظهر من مظاهر الضيق والألم النفسي .

إن تأملنا في أسباب قلق التوحيدي يؤكد لنا أنها أسباب عميقة لا تتعلق بمظهر واحد من مظاهر الفساد الاجتماعي ، وإنما هي متعلقة بما آلت إليه كلّ أحوال الناس الدينية والأخلاقية والاجتماعية من تراجع وتردّ وبهذا يكون قلق المؤلف تعبيراً عن خوفه على غد المجتمع إزاء أقوام تتربص به الزّلة والسقوط للطعن فيه والإطاحة به .

وهذا الموقف المتسم بالخوف والقلق والضيق يدلّ على رفض التوحيدي للوضع الاجتماعي السّائد وعن توقه إلى وجود وضع أفضل يكون فيه المجتمع آمناً على غده .

وإلى جانب هذا الموقف العام الذي عبّر عنه تبرّم الكاتب بأحوال المجتمع نجد مواقف كثيرة أخرى اتّخذها التوحيدي من خصائص الحياة الاجتماعية التي سبق التعرّض إليها .

ففي ما يتعلّق بالتباين بين الخاصّة والعامّة نلاحظ أنّ حديث أبي حيان عن ترف الأولى كان في إطار إبراز فساد سياسي أو أخلاقي لأفرادها من ذلك نقده لأبي الفتح بن العميد في آخر الكتاب . فقد أراد أن يبيّن تلهّيه عن شؤون الدولة وانغماسه في ترف الملذّات من مأكل ومشرب وغناء وجنس »[7]. ولنفس الغاية نقد التوحيدي الوزير محمد بن بقية فبيّن أن من أبرز عيوبه إلى جانب الظلم السّياسي إغراقه في الملذّات إذ أنّه « طار بجناح اللهو والعزف والشرب والقصف وملّ نعمة الله عليه »[8] .

أما حديثه عن العامّة فهو مركّز في أغلب الأحيان على إبراز شدّة الحرمان الذي تعانيه ، وعلى ما يلحق أصحابها من فقر وخصاصة وجوع . والهدف من إبراز هذه

---

(5) ج 2 ص 77 .
(6) ج 2 ص 78 .
(7) ج 3 ص 217 ـ 218 .
(8) ج 3 ص 216 .

الصّورة المقابلة لترف الخاصة تحسيس أبي حيّان للوزير ابن سعدان عساه يجتهد للأخذ بيد المحرومين ، وفعلاً هذا ما حصل عندما خفّض الوزير من سعر الخبز إثر استماعه على لسان أبي حيّان لشكوى العامّة من الفقر والخصاصة والجوع[9] .

لهذا فإننا نعتبر أنّ التوحيدي يقف إلى جانب العامّة ويناصرها وهو يناهض هذا التباين الفاحش بين المحظوظين والمحرومين وهذا الموقف لا غرابة فيه سيّما إذا عرفنا أن كتاب الامتاع والمؤانسة يصوّر لنا شدّة الخصاصة التي عاشها المؤلف حتّى أنها حملته على الاستجداء وبيع ماء وجهه للخروج من الفقر . يقول مصوّراً ملله من الحرمان في رسالة وجهها إلى أبي الوفاء المهندس وأثبتها في نهاية الجزء الثالث من الكتاب « إلى متى الكسيرة اليابسة والبُقيلة الذاوية والقميص المرقع إلى متى التأدّم بالخبز والزيتون ؟ قد والله بحّ الحلق وتغيّر الخلق ، الله الله في أمري ، اجبرني فإنني مكسور اسقني فإنّني صد أغثني فإنني ملهوف شهّرني فإنني غفل حلّني فإنني عاطل »[10] .

ونجد أبا حيّان يقول في مقدّمة الكتاب : « نعوذ بالله من الفقر »[11] . فنتأكّد من خلال هذه الجملة أنّ الفقر خطب كبير وجب أن نَحْتَمِي بالله منه .

إن رجلاً كابد الفقر وعرف أحوال الخصاصة والحرمان والجوع لا يمكنه إلاّ أن يكون مناصراً لأمثاله من الضعفاء والفقراء .

لكن هل كانت مواقف التوحيدي دائماً مناصرة للعامّة ؟ .

لقد وجدنا في كتاب الامتاع والمؤانسة أنّ التوحيدي قد اتّخذ موقفاً مناهضاً لثورة العيّارين ـ وهم أشدّ الناس خصاصة ومهانة في المجتمع كما بيّنا في ما سبق وقد دلّت الكلمات التي وصف بها أعمال العيّارين على ذلك ، يقول : « كلّ ما كنّا فيه كان غريباً بديعاً عجيباً شنيعاً »[12] . ويقول أيضاً : « لمّا حلّت النفرة أعني لمّا وقعت الفتنة وفشا الهرج والمرج[13] . كما يصف الثّائر المعروف بأسود الزّبد قائلاً : « وظهر منه شيطان في مسك إنسان»[14] . كما يقول فيه : « فممّا ظهر من حسن خلقه مع شرّه ولعنته وسفكه للدمّ

(9) ج 2 ص 26 .
(10) ج 3 ص 227 .
(11) ج 1 ص 16 .
(12) و(13) ج 3 ص 160 .
(14) ج 3 ص 161 .

وهتكه للحرمة وركوبه للفاحشة وتمرّده على ربّه القادر ومالكه القاهر . . . الخ »[15]. فإذا تأملنا في كلمات (النهر والفتنة والهرج والمرج والشيطان) وبقية العبارات التي وصف بها أسود الزّبد نجد أنّ التوحيدي غير راض عن أعمال العيّارين وهو بذلك يعارض أبرز ثورة اجتماعية للعامّة صوّرها كتاب الامتاع والمؤانسة .

فما هو السبب يا ترى ؟ .

نجد في الكتاب ما يفسّر ذلك : فالعيّارون في ما يبدو قد استغلّوا فرصة الذعر الذي داهم الناس اثر مهاجمة الرّوم للبلاد للنّهب والسلب والغارة فكأنّهم أرادوا أن ينتقموا في ذات الوقت من المجتمع كلّه لما أصابهم من فقر ماديّ ومهانة معنوية ، فلم يميّزوا بين الغني والفقير محدثين الفوضى العامّة بالبلاد .

وقد كان أبو حيّان التوحيدي أحد المتضرّرين من هذه الأعمال إذ قد هاجم العيّارون بيته وسلبوا ما وجدوا فيه من مال وأثاث وقتلوا جاريته ، فبات الرجل معدماً لا يملك « مع الشيطان فجرة ولا مع الغراب نقرة »[16] .

فهل ننتظر من رجل أضحى مفلساً أن يؤيّد ثورة الذين نهبوه وسلبوه ؟ إلاّ أننا رغم هذا الموقف المناهض لثورة العيارين فإننا نجزم بأن المؤلف مناصر للعامّة في توقها إلى تحسين أوضاعها الماديّة . ولعلّ مناصرته لها تتعدّى الجانب الاجتماعي لتكون مناصرة سياسية ، فقد دافع عنها لمّا غضب الوزير ابن سعدان من شدّة تتبعها للأخبار السياسية ، ورأى أنّ رجل السياسة يجب أن لا يحنق على العامّة ، بل عليه أن يعذرها إذا حرصت على معرفة كل كبيرة وصغيرة من أخبار ملوكها لأنها ملكتهم نواصيها وخيراتها . والعلاقة بين الملك والرعية علاقة محكمة على التوادد والخير لا على الشحناء والبغض ، يقول في هذه المعاني ناقلاً أحاديث أبي سليمان السجستاني : « وبسبب هذه العلاقة المحكمة والوصلة الوشيجة لهجت العامّة بتعرّف حال سائسها والناظر في أمرها والمالك لزمامها حتّى تكون على بيان من رفاهة عيشها وطيب حياتها . . . »[17] .

وقد اتّخذ التوحيدي موقفاً واضحاً من الصّراع بين الأجناس ، فحاول في تحليله لخاصية كلّ جنس إبراز سلبياته وإيجابياته والتزام الموضوعية في الحكم يقول : « لكل أمة

(15) ج 3 ص 161 .
(16) ج 3 ص 126 .
(17) ج 3 ص 87 .

فضائل ورذائل ولكل قوم محاسن ومساوىء ولكلّ طائفة من الناس في صناعتها وحلّها وعقدها كمال وتقصير . وهذا يقضي بأن الخيرات والفضائل والشرور والنقائص مفاضة على جميع الخلق مفضوضة بينهم كلّهم »[18] .

كان هذا منطلق أبي حيّان في إجابة الوزير عن سؤاله المتعلّق بتفضيل أمّة على أمّة وبدل أن يأخذ في استعراض فضائل كلّ جنس ورذائله ليفاضل بينها ، أهمل الحديث عن الأجناس الأخرى وذكر فضائل العرب التي كانت لهم منذ قبل الإسلام من « الشجاعة والنجدة والذّمام والضيافة والفطنة والخطابة والحمية والأنفة والحفاظ والوفاء والبذل والسّخاء والتهالك في حبّ الثّناء والنّكل الشديد عن الذّمّ والهجاء إلى غير ذلك ممّا خصّت به في جاهليتها قبل الإسلام »[19] .

وبتأملنا في الفضائل المذكورة نجد أنها تمجّد أخلاق العرب وشهامتهم وتكافلهم الاجتماعي وبراعتهم الخطابية ممّا لا يدع مجالاً للشكّ أنّ أبا حيّان متعصّب للعرب « على بقية الأمم ، وخاصة منها الفرس إذ أنه في مخاطبته للوزير لم يتحدّث عن الأمم الأخرى إلّا حديثاً عابراً وأخذ في الردّ على الجيهاني الذي وضع كتاباً سبّ فيه العرب ، واتّسم ردّ التوحيدي بالحدّة والعنف فهو يذكر فضائل العرب أولاً ثم يعقبها برذائل الفرس . والمتأمّل في عنف مخاطبة التوحيدي للجيهاني يتأكّد أنّ المؤلّف يدافع عن العرب لغة وديناً وحضارة .

ويظهر في غير هذا الموضع من الامتاع والمؤانسة دفاع التوحيدي عن الجنس العربي وترذيله لأخلاق العجم وسلوكهم ، يقول واصفاً غلبة أخلاق العجم وعاداتهم على أخلاق العرب « ألا ترى أن الحال استحالت عجماً كسروية وقيصرية ؟ » ثم يتساءل « فأين هذا من حديث النبوّة الناطقة والإمامة الصّادقة ؟ »[20] .

إنّ السؤال يحمل في ذاته موقف أبي حيان ، وهو تفضيل الأخلاق العربية ـ ورمزها هنا النبوّة والإمامة ـ على أخلاق الأعاجم .

ومن دلائل مناصرة التوحيدي للعرب أنه ما فتىء في كتابه يتحدّث عن أخلاقهم وآدابهم وحكمتهم ليذكّر بالفضائل التي اندثرت من عصره فنراه يورد لعمر بن

(18) ج 1 ص 73 .
(19) ج 1 ص 77 .
(20) ج 2 ص 76 .

عبد العزيز في آداب الطّعام قولاً هذا نصّه : « ليس من المروءة أن تستخدم الضيف»[21]. ويذكر قولاً آخر لعبد الملك بن مروان (   ) في فائدة مجالسة الإخوان « قد قضيت الوطر من كلّ شيء إلاّ من مُحادثة الاخوان في الليالي الزهر على التلال العفر»[22]. والأمثلة في هذا الموضع لا تكاد تُحصى .

ويجب أن نؤكد أن لموقف أبي حيان هذا أبعاداً هامّة . خاصة إذا عرفنا أن هذا الموقف قد اتخذه في مجلس ابن سعدان وزير صمصام الدولة البويهي .

والبويهيّون كما نعلم فرس حكموا أقاليم من البلاد الفارسية ثم حكموا بغداد بدْءاً من سنة 332 هـ قبل أن يغلبوا سنة 448 هـ .

فأهميّة الموقف إذن أنه يعبّر عن شجاعة التوحيدي في الجهر برأيه المناصر للعرب والمحقر للفرس في ظلّ دولة فارسية فكأنّ الأمر يعتبر عنده مسألة مبدئية لا مجال لإخفائها مهما كانت الظّروف والنتائج .

إلى جانب موقف التوحيدي من التباين الطبقي ومن الصّراع بين الأجناس ، نجد في كتاب الامتاع والمؤانسة مواقفه من انقلاب القيم ومن الفساد الأخلاقي الذي تردّى فيه المجتمع .

فهو يقول معلّقاً على القيم الاجتماعية والأخلاقية التي سادت العصر : « وهذه كلها كنايات عن الظلم والتجديف والخساسة والجهل وقلّة الدين وحبّ الفساد»[23]. هكذا يقيّم أبو حيان عصره بعبارات تبينّ شدّة معارضته للوضع الأخلاقي والاجتماعي وهو لا يتردد في ثنايا كتابه عن نقد مختلف مظاهر فساد عصره مهما كان مصدرها ؛ فتحدّث عن الفساد الأخلاقي عند رجال السياسة ووصف تهتّكهم وإغراقهم في الشّهوات ليوضّح الأثر السيّء لذلك على سياسة البلاد. كما أنّه لم يتردّد في إبراز الفساد الأخلاقي عند العلماء فهذا أبو القاسم الداركي (توفي عام 375 هـ) : « اتّخذ الشهادة مكسبة وهو يأكل الدنيا بالدين ويغلب عليه اللواط ولا يرجع إلى ثقة وأمانة ، ولقد تهتّك بنيسابور قديماً وببغداد حديثاً »[24] . وهذا متّى بن يونس القنائي (توفّي عام 328 هـ)

---

(21) ج 2 ص 68 .
(22) ج 1 ص 26 .
(23) ج 1 ص 18 .
(24) ج 1 ص 141

« كان يملي ورقة بدرهم مقتدريّ وهو سكران لا يعقل »[25] .

مع هذه القيم التي يستهجنها نرى أبا حيان يورد قيماً أخلاقية أخرى يستحسنها وهي قيم تضاءل وجودها من المجتمع ، فها هو يقارن بين أخلاق أستاذه أبي سعيد السيرافي (توفي عام 385 هـ) وأخلاق أبي علي الفَسوي (توفي عام 377 هـ) إمام وقته في علم النحو ليبين فضل الأوّل على الثاني ، يقول : « وأبو علي يشرب ، ويتخالع ويفارق هدي أهل العلم وطريقة الربّانيين وعادة المستنسّكين » .

« وأبو سعيد يصوم الدهر ولا يصلّي إلاّ في الجماعة ، ويلي القضاء سنين ، ويتألّه ويتحرّج وغيره بمعزل عن هذا »[26] .

نستنتج من هذه المقارنة أنّ التوحيدي في معارضته للفساد الأخلاقي يتوق إلى وجود قيم أخرى قوامها التديّن والأخلاق الحسنة . ولهذا السبب استحسن شدّة التقوى التي كان عليها ابن سعدان فامتدحه ودعا له بالخير قائلاً : « وهو . . . كثير التألّه ، شديد التوقّي ، يصوم الاثنين والخميس ، فإذا كان أول رجب أصبح صائماً إلى أوّل يوم من شوّال ، وما رأينا وزيراً على هذا الدأب وبهذه العادة لا منافقاً ولا مخلصاً ، وقد قال تعالى : ﴿ إنّا لا نضيع أجر من أحسن عملاً ﴾ تولاّه الله أحسن الولاية وكفاه أكمل الكفاية ، إنّه قريب مجيب»[27] . ولنفس السبب أيضاً أورد التوحيدي أحاديث كثيرة عن القيم الأخلاقية الفاضلة مبيناً محاسنها فذكر قول علي بن عيسى الرّماني في العفّة : « العفة واسطة بين المقارفة والعصمة والعصمة واسطة بين البشرية والملكية »[28] . وذكر قول بعض العرب في الفتوّة « ليس الفتوّة الفسق ولا الفجور ولا شرب الخمور وإنّما الفتوّة طعام موضوع ، وصنيع مصنوع ومكان مرفوع ، ولسان معسول ، ونائل مبذول ، وعفاف معروف وأذى مكفوف »[29] . وقول أم البنين أخت عمر بن عبد العزيز في ذمّ البخل : « أفّ للبخل لو كان طريقاً ما سلكته ولو كان ثوباً ما لبسته ولو كان سراجاً ما استضأت به »[30] .

تعتبر هذه الأقوال ثورة على تردّي القيم الأخلاقية والاجتماعية وطُموحاً إلى سيادة

---

(25) ج 1 ص 107 .
(26) ج 1 ص 132 .
(27) ج 2 ص 79 .
(28) ج 3 ص 130 .
(29) و(30) ج 3 ص 6 .

قيم بديلة كانت موجودة في المجتمع الإسلامي ومكنته في الماضي أن يكون مجتمعاً خيراً يتعاون فيه الناس على شؤون دينهم ودنياهم فيتواصون بالخير ويتناهون عن الشرّ ويتراحمون في ما بينهم .

ولم تقف مواقف أبي حيّان من الفساد الاجتماعي والأخلاقي عند حدّ النقد وإظهار العيوب بل تجاوزتها إلى البحث عن الأسباب الأصلية لذلك الفساد .

والسبب الكبير في نظر أبي حيان لفساد الأحوال الاجتماعية والأخلاقية هو ضعف تأثير الدين الإسلامي في الحياة اليومية للناس فغابت بذلك عدة قيم كانت في الماضي دعامة قوة المجتمع الإسلامي . يصف المؤلف أخلاق الناس في العهد الماضي بقوله : « وكانوا يرجعون إلى نقائب ميمونة ، وإلى ضرائب مأمونة ، وإلى ديانات قويّة ، وأمانات ثخينة ، وكان لهم مع الله أسرار طاهرة وعلانية مقبولة ، ومع عباد الله معاملة جميلة ورحمة واسعة ومعدلة فاشية وكانت تجارتهم في العلم والحكمة وعادتهم جارية على الضّيافة والتكرمة »[31] . وبنفس السبب يشرح الفساد الذي أدخلته أخلاق الأعاجم إلى المجتمع لذا نراه يفضّل السنّة النبوية على الآداب الأعجمية الجديدة ، لأنّ السنة في رأيه جامعة للأدب النبوي والأمر الإلهي ، يقول في نقده لميل أبي جعفر المنصور إلى الآداب الأعجمية « وهذا هو الجهل كأنه لا يعلم أنّ السنّة أشرف من الأدب ، بل الأدب كله في السنة وهي الجامعة للأدب النبوي والأمر الإلهي »[32] .

فالتوحيدي إذن يرجع أصل الفساد الأخلاقي والاجتماعي كما أرجع أصل الفساد السياسي[33] إلى سبب واحد وهو ضعف الدين الإسلامي وفي هذا الموقف دليل على أنّ لَهُ مقياساً ثابتاً ينظر به إلى مختلف أوضاع العصر .

هذه أبرز مواقف التوحيدي من الأحوال الاجتماعية في عصره تبينّ وقوفه إلى جانب العامّة في طموحاتها لتحسين أوضاعها الماديّة ، ومناصرته للجنس العربي على بقية الأجناس المتعايشة في المجتمع ، كما تدلّ على شدّة تبرّمه بالفساد الأخلاقي الذي شمل الناس خاصتهم وعامتهم . فهل لهذه المواقف أبعاد إصلاحية ؟ .

لا يمكننا الحديث عن مشروع برنامج إصلاحي وضعه أبو حيّان في كتاب الامتاع

---

(31) ج 1 ص 17 .

(32) ج 2 ص 76 .

(33) انظر موقفه هذا في عصر مواقف التوحيدي من الأحوال السياسية من هذا البحث .

والمؤانسة لأنّه لم يكن شأنه مع الوزير القيام بهذا الأمر ، وإنما كان مسامراً توجّه له الأسئلة والمواضيع فيتولّى الإجابة عنها ، إلاّ أنّه كان يفصح عن آرائه بأساليب مختلفة وذلك ما يجعلنا نتحدّث عن طموحات للإصلاح .

فمواقف أبي حيّان قد اتسمت في أكثر الأحيان بعدم الرضى بالواقع الاجتماعي الفاسد وذاك ما يعبّر ضمنياً عن توق إلى وجود وضع اجتماعي صالح من أبرز أسسه .

ـ ضمان العيش الطيب لكلّ طبقات المجتمع حتّى لا يكون التباين بين الخاصة والعامة في الترف والفقر فاحشاً مثلما هو حال المجتمع في القرن الرّابع للهجرة . ويتجلّى هذا الموقف في تعاطف التوحيدي مع العامّة .

ـ ومن أسسه أيضاً تكافل الناس خاصتهم وعامتهم وتعاونهم على الخير لدفع كلّ الأخطار الدّاخلية والخارجية المهدّدة للمجتمع في أبرز دعائمه الأمنية والأخلاقية .

ـ وكذلك عودة المجتمع إلى التحلّي بالأخلاق العربية ـ الإسلامية من كرم وإيثار للغير وأمانة وتأسّ ورحمة وغيرها من النقائب الفاضلة .

إنّ هذه الأسس تعيد للمجتمع الأمن الذي فقده والوحدة التي تفتت بفعل الأهواء والتعصّب ، والأخلاق الفاضلة التي اندثرت وخلفتها أخلاق فاسدة .

لكننا نؤكد أن هذه الأسس ليست سوى تمنيات أفصح عنها المؤلف قدر ما استطاع وليست برنامجاً واضح الخطوط والأهداف .

* * *

نستخلص بعد تحليلنا لخصائص الحياة الاجتماعية ولمواقف التوحيدي منها أنّ :

ـ الوضع الاجتماعي في البلاد لم يكن أقلّ توتّراً أو فساداً من الوضع السّياسي ، وذلك أمر طبيعي ، للتلازم المتين بين الوضعين ، فلا يمكن للأحوال الاجتماعية أن تصلح وسط التعفّن السّياسي .

ـ ونتيجة لذلك فإنّ آراء التوحيدي ومواقفه من الحياة الاجتماعية جاءت مماثلة في جوهرها لآرائه ومواقفه من الحياة السّياسية ، ومعبّرة في نفس الوقت عن الضّيق الذي عاشه .

ـ ونستخلص كذلك أن طموحات التوحيدي الإصلاحية بالنسبة إلى الوضعين ، السياسي والاجتماعي ، مركّزة على نظرة مبدئية واحدة ، عمادها الدّين الإسلامي بكلّ

أخلاقياته السّياسية والاجتماعية .

فما هو وضع الحياة الفكرية في القرن الرّابع للهجرة وسط هذا الخضم من التوتّر السّياسي والاجتماعي ؟ .

البَابُ الثَّالِثُ

خصائص الحياة الفكرية
ومواقف أبي حيّان التوحيدي منها

وفي الجملة أحسن الكلام ما رَقّ لفظُه ولطُف معناه وتلألأ رونقُه وقامت صورته بين نظم كأنه نثر ونثرٍ كأنه نظم .

أبو حيان التوحيدي
الامتاع والمؤانسة

إنّ الحياة الفكرية في كتاب الامتاع والمؤانسة قد أخذت القسم الأوفر من جلسات أبي حيّان التوحيدي مع الوزير ابن سعدان حتّى أنها بمفردها فاقت ما خصّص للحياة السياسية والحياة الاجتماعية من اهتمام وقد تنوّعت الأحاديث تنوّعاً كبيراً ، وتطرّقت إلى شتّى المواضيع . ثمّ إنّ المشاركين في الحياة الفكرية ، كانوا من أديان كثيرة منهم ابن يعيش الرقّي وأبو الخير وهما من اليهود . وابن زرعة وهو نصرانيّ . إلى جانب المفكرين المسلمين .

والوزير ابن سعدان ، كان عنصراً إيجابيّاً في محادثة التوحيدي بإثارة عدّة قضايا فكرية هامّة ، وبتشجيعه لأبي حيّان ودفعه إلى مزيد من البحث لإثراء المجالس وإضافة إلى ذلك كان الكتاب ثرياً بآراء أبي حيّان وبمواقفه من أبرز القضايا الفكرية التي وقعت إثارتها .

ومثلما فعلنا في العنصرين السّابقين فإننا استقصينا مختلف مظاهر الحياة الفكرية في عصر أبي حيّان ونسّقنا بينها ، فوقفنا على الخصائص التالية :

- تنوّع المشاغل الفكرية .
- والصّراع بين الأصيل والدخيل .
- وسوء منزلة المفكّر .

ثمّ نظرنا في مواقف المؤلّف من مختلف هذه الخصائص وحدّدنا بعد ذلك الخطّ الفكري الذي اتّبعه في اتخاذه تلك المواقف .

لقد تنوّعت المشاغل الفكرية في الإمتاع والمؤانسة وتعدّدت قضاياها ورغم أنّ هـذه القضايا التي صوّرها الكتاب كان منطلقها مجلس الوزير ابن سعـدان فإنها تتجاوز ذلك المحيط لتعـبّر عن مشاغـل العصر ، لأنّ كثيراً من إجـابات أبي حيّـان عن أسئلة الـوزيـر مستقاة من مجالس علمية وقعت خارج بلاطه وليس أدلّ على ذلك من ثـراء الكتاب بـآراء أبي سليمان السجستاني وهو لم يغش أبداً مجالس ابن سعدان . وإنّ من أبرز المشاغـل التي وصفهـا التوحيـدي القضايـا اللغويـة ؛ وهي متعلّقة أحيـاناً بـالبحث عن معاني الكلمات الغريبة ككلمة (المئر) التي سأل عن معناهـا ابن سعدان فـأجابـه التوحيـدي أنّ معناهـا (الضغـائن) وواحدتهـا (مئرة)[1] ، وأحيـاناً أخـرى تتعلّق بضبط الفوارق بـدقّـة بـين كلمات تبدو متشابهة المعاني مثل كلمتي (العتيق والخلق .) فكان الجواب أنّ لفظة العتيق تدلّ على معنى « الكرم والحسن والعظمة وهذا موجود في قول العرب(البيت العتيق)[2]» . كما تدلّ على « قدم من الزّمان مجهول»[3] . أما لفظة الخلق فلها معنى (البـلى) ومعنى آخر يشير إلى كلّ ما أصبحت نهايته قريبة[4] .

وكثيـراً ما ركّـز الاهتمام بـاللغة عـلى الصيغ الصرفيـة ، كـالبحث في وجـوه فعيـل ومواقفها أو في الفرق بين صيغتي « تَفعـال وتِفعال»[6] . ولماذا نقول الجـبر لا الإجبار[7] . وقد أجاب أبو حيّان عن كلّ المشاكل معتمداً على حافظته من ناحية وعلى أقوال أسـاتذتـه من ناحية أخرى مثلما فعل في الإجابة عن الفرق بين (تَفعال وتِفعال) عـنـد ذكر رأي أبي سعيـد السيرافي قـائلاً : « قـال شيخنا أبـو سعيد السـيرافي الإمـام ـ نضّر الله وجهـه ـ : المصـادر كلهـا عـلى تفعـال . بفتـح التـاء ، وإنمـا تجيء تِفعـال في الأسـماء ، وليس بالكثير . . . »[8] .

هذه بعض المواضيع اللغويـة المطروحـة ، على أنّ الكتـاب يزخـر بالأمثلة الكثـيرة والمتنوّعة التي تبينّ منزلة اللغة في الحياة الفكرية آنذاك .

وقد احتلّ الأدب مكانته بين الاهتمامات الفكرية ؛ ومن أبرز مـظاهر ذلـك الولـعُ

---

(1) ج 1 ص 49 .
(2) و(3) و(4) ج 1 ص 24 .
(5) ج 2 ص 202 .
(6) ج 2 ص 2 .
(7) ج 1 ص 23 .
(8) ج 2 ص 2 .

بالمفاضلة بين الأدباء قدامى ومعاصرين . ومثال ذلك طلب ابن سعدان من التوحيدي أن يحدّثه عن أبي سليمان السجستاني و« عن درجته في العلم والحكمة»[9]. وأن يحدّد مكانته من مكانة عدد آخر من الأدباء سمّاهم الوزير[10] .

ونُفيد من إجابات التوحيدي بأخذ صورة عن النقد الأدبي وعن أسسه . فلنتأمل في هذا المثال ولنحلّله ، قال أبو حيّان متحدّثاً عن ابن الخمّار في سياق إجابته عن طلب الوزير الآنف الذكر : « وأمّا ابن الخمّار ففصيح ، بسطُ الكلام ، مدِيدُ النفس ، طويل العنان ، مرضي النقل ، كثير التدقيق ، لكنه يخلط الدّرّة بالبعرة ويفسد السّمين بالغث ، ويرفع الجديد بالرثّ ، ويبينّ جميع ذلك بالزهر والصّلف ، ويزيد في الرقم والسوم . . . »[11] .

نلاحظ أنّ المعايير التي اتبعها التوحيدي في نقد ابن الخمّار ثلاثة : بلاغية وفكرية وأخلاقية . فقد أظهر أولاً فصاحته وبساطة لغته ثم تحدّث عن حسن ترجمته ودقتها ليبرز أخيراً مفاسده الأخلاقية وهي الكذب والمغالات .

ونلاحظ أنّ أبا حيّان قد اتّبع تقريباً نفس هذه المقاييس كلّما وصف أديباً أو عالماً ، وذلك يدلّ على أنّ النقد الأدبي كان خاضعاً لتلك الأسس .

ومن الاهتمامات الأدبية في كتاب الامتاع والمؤانسة المفاضلة بين النظم والنثر فقد طلب ابن سعدان من التوحيدي أن يحدّث عن « مراتب النظم والنثر ، وإلى أيّ حدّ ينتهيان وعلى أي شكل يتفقان ، وأيّهما أجمع للفائدة ، وأرجع بالعائدة وأدخل في الصّناعة وأولى بالبراعة »[12] . وقد أجاب التوحيدي طلب الوزير بما لا يدع مجالاً للشكّ في أنّ قضية المقارنة بين النظم والنثر ليست قضية مجلس ابن سعدان وحده ، وإنّما هي قضية اهتمّ بها عدد هامّ من أدباء ذلك العصر وعلمائه كأبي سليمان السجستاني ، وأبي عابد الكرخي صالح بن علي (وقد نقل عنه التوحيدي رأيه مباشرة) ، وأحمد بن محمد كاتب ركن الدولة ، وابن نباتة[13] ، وغيرهم . وما يؤيّد هذا قول المؤلّف في أول إجابته « وقد

(9) ج 1 ص 31 .
(10) ج 1 ص 32 .
(11) هو أبو الخير الحسن بن سوار ، طبيب وفيلسوف نصراني ، قام بترجمة كتب كثيرة من السريانية إلى العربية .
(12) ج 2 ص 130 .
(13) هو عبد العزيز بن محمد بن نباتة من شعراء سيف الدولة ، واتصل كذلك بابن العميد . (توفي عام405 هـ)

قـال النـاس في هـذين الفنّين ضروبـاً من القـول لم يبعـدوا فيهـا من الـوصف الحسن ، والانصاف المحمود ، والتنافس المقبول ، إلاّ ما خالطه من التعصّب والمحك »[14] .

والطريف في إجابة التوحيدي أنّ الناس حول هذه القضية قد انقسمـوا إلى مفضّل للنثر ومفضّل للنظم وموفّق بين الموقفين ولكل جماعة الحجج التي تدْعَم مواقفها .

فالقائلون بفضل النثر يحتجّون له بأنه هو أصل الكلام والنظم فـرعه وليس الفـرع كـالأصل وأنّـه لغةُ الكتب السـماوية ومـبرّأ من التكلّف وقد شبّـه ابن طرّادَة ـ وكـان من فصحاء أهل العصر بالعراق ـ النثر بالحرّة والنظم بالأمَةِ « والأمَة قد تكون أحسن وجهاً ، وأدمث شمائل ، وأحلى حركات ، إلاّ أنّها لا توصف بكرم جوهر الحرّة ولا بشرف عـرقها وعتق نفسها وفضل حيائها »[15] .

أمّا المتصرون للنظم فيقولون إنّ فضله يكمن في أنّه صار صنـاعة بـرأسها وُضعت قواعدها ، وليس كذلك النثر فَتَحَدُّثه كلُّ النّاس من الخاصّة والعامّة والنساء والصبيان .

ومن محاسنه أنّه يزيّن النثر ببيت شعر مثلاً .

وقد وقف أبو سليمان السجستاني من هذا الخلاف مـوقفاً تـوفيقياً ، قـال : « . . . للنثر فضيلته التي لا تنكر ، وللنظم شرفـه الذي لا يجحـد ولا يستر ، لأنّ منـاقب النثر في مقـابلة مناقب النّـظم ، ومثالب النـظم في مقابلة مثـالب النثر ، والـذي لا بدّ منـه فيهـما السلامة والدّقة وتجنّب العويص . . »[16] .

وقد كان للمسائل العلمية حظّها في الحياة الفكرية : من ذلك الحديث عن الحيوان وعن خصائصه في ليلة كاملة . هي الليلة العاشرة ، وقد اهتمّ التوحيـدي في حديثـه عن الحيوانات بأعمارها وتناسلها وأمراضها وهي معلومات جمعها من قراءاته ومن مسموعاته .

وفي رواية التوحيدي نجد عدّة أوهام ، بـدت له علميـة ، فذكـرها وكـأنها حقائق ثابتة ، مثل قوله : « الغنم إذا هاجت المسنّة منها أولاً فالسّنة ذات خصب ، وإن هـاجت الفَتِيّـة أوّلاً فالسّنـة رديئة عـلى الغنم»[17]. وقوله أيضاً : « في البحـر حـوت يقـال لـه : البوس ، يتولّد من الصّاعقة إذا كانت في البحر ، وإن وُضع ذلك الحوت بين اثنين فأكلا

(14) ج 2 ص 131 .
(15) ج 2 ص 134 .
(16) ج 2 ص 139 .
(17) ج 1 ص 163 .

منه تحابّا ولا يَحقد أحد على أصحابه ويتآخيان أحسن الاخاء »[18] .

ومن طريف المواضيع المطروحة « الكيمياء » ودورها في تحويل المعادن ، فنجد الآراء في هذا الموضوع متباينة فيحيى بن عدي[19] يزعم أنّه يحوّل المعادن إلى فضّة « فكان في أصبعه خاتم من فضّة يزعم أن فضّته عملت بين يديه »[20] . وأبو سليمان السجستاني يقول أيضاً بإمكانية فعل ذلك . ومسكويه[21] « يزعم أنّ الأمر صحيح »[22] .

وقد كذّب أبو زيد البلخي[23] هذا القول من أساسه ، « فذكر أن الأمر مُحال ولا أصل له ، وأنّ حكمة الله تعالى لا توجب صحّة هذا الأمر ، وأنّ صحته مفسدة للعقل (والله لا يحبّ الفساد) »[24] .

نستنتج إذن أنّ النظرة العلمية ، من خلال الامتاع والمؤانسة تبدو غير صافية ، وهي نظرة مخلوطة بأوهام كبيرة في أذهان العلماء ، وكأنّ خوض العلماء ، والأدباء في مواضيع غير علمية مثل الأدب والبلاغة وغيرهما أدقّ نظراً وأشمل غوصاً .

ومن أهمّ الشواغل العلمية التي أبرزها كتاب الامتاع والمؤانسة المواضيع الفلسفية . فقد تعدّدت الأحاديث في الفلسفة وتنوعت فمنها الحديث في النفس والحديث في حريّة الإنسان (الجبر والقدر والإرادة والاختيار) والحديث في الأخلاق وغيرها من المواضيع .

وقد احتلّت النفس مقاماً ممتازاً في أسمار « الامتاع والمؤانسة » . ففي الليلة الرابعة

(18) ج 1 ص 174 ـ 175 .

(19) هو أبو زكريا يحيى بن عدي ، أستاذ أبي حيّان ، وهو فيلسوف نصراني قام بترجمة كتب أرسطو ولخّص مؤلفات الفارابي توفي عام 364 هـ .

(20) ج 2 ص 38 .

(21) هو أبو علي أحمد بن محمد مسكويه ، كان قيماً على خزانة كتب ابن العميد ثم خزانة كتب عضد الدولة . ألف كتاب « تهذيب الأخلاق » . توفي سنة 421 هـ .

(22) ج 2 ص 39 .

(23) هو أبو زيد أحمد بن سهل البلخي . كان يلقب « بجاحظ خراسان » . أعجب به التوحيدي فقال فيه « ولا يظنّ أنه يوجد له نظير في مستأنف الدهر » . توفي سنة 322 هـ .

(24) ج 2 ص 39

والعشرين سـأل الوزيـر أبا حيّـان « هـل تعـرف العـرب الفـرق بـين الـرّوح والنفس في كلامها »[25] . فبـينّ له التـوحيدي خـطأ الاستعمال الـذي يخلط النفس بالـرّوح والرّوح بالنفس . ثمّ حدّد له الفرق بينهما بالاعتماد على رأي الحكماء فقال : « . . . الرّوح جسم لطيف منبث في الجسد على خاص ماله فيه ، فأمّا النفس الناطقة فإنّها جوهر إلهيّ وليست في الجسد (على خاصّ ماله فيه) ولكنها مدبّرة للجسد »[26] .

ووقع الخوض في معدن النفس وفي خصائصها وعلاقتها بالجسد والرّأيُ الشائع كما جاء في الكتاب أنها جوهر خالد لا تمـوت . ليست بهيولي أي لا جسم لهـا وهي التي تسيّر الجسد . ومن صفاتهـا أيضاً أنّها تقبـل الأضداد من غـير تغيّر فهي « تقبـل العلم والجهل والبرّ والفجور والشجاعة والجبن والعفّة وضدّها ، وهذه أشياء أضداد ، من غـير أن تتغير في ذاتها »[27] .

فالنظرة المسيطرة آنذاك هي أن النفس أفضل من الجسم ولهذا كان مقرّهـا « معدن الكـرامة وجنـة الخلد ، فـلا حـاجـة بهـا إلى علم العـالم السّفـلي الـذي لا ثبـات لـه ولا صورة »[28] . ويبدو جليّاً من خلال هذه النظرة التأثّر بالنظرة الأفلاطونيـة في نظرتهـا إلى الوجود . فقد تحدّث أفـلاطون عن عـالمين متبـاينين : العـالم السفلي وهـو عالم الأجسـاد والفساد . والعالم العلوي وهو عالم الأرواح والخلود .

ومن المواضيع الفلسفية المطروحة في الكتاب قضايا كثـيرة متعلّقة بحـريّة الإنسـان وبقدرته . مثل قضايا الجبر والقدر أو الإرادة والاختيار أو القضاء والقدر . وقـد تولّى أبـو حيّان الإجابـة عن هذه القضـايا مكتفيـاً في أغلب الأحيان بعـرض آراء متعدّدة مبيّنـاً أن تحديد موقف يقيني من المسألة صعب . من ذلك ما أجاب بـه عن (الجبر والقـدرة) فبينّ أنّ « التأمّل في معدن الإلهيات يجعل الإنسان يقرّ بالجبر والتأمّل في أفعال البشر يجعله ينسبها إليهم »[29] . واكتفى التـوحيدي بـالتعليق على هـذين الموقفـين قائـلاً : « والملحـوظـان صحيحان واللاحظان مُصيبان لكنّ الاختلاف لا يرتفع بهذا القول والوصف ، لأنّه ليس لكلّ أحد الوصولُ إلى هذه الغاية ، ولا لكلّ إنسان اطلاعٌ إلى هذه النهاية »[30] .

(25) ج 2 ص 113 .
(26) ج 2 ص 113 .
(27) ج 1 ص 200 و201 .
(28) ج 3 ص 112 .
(29) و(30) ج 1 ص 223 .

وقد كان للحديث عن الأخلاق في إطار فلسفي ، حظه في كتاب الامتاع والمؤانسة . فتحدّث التوحيدي عن أخلاق الإنسان المحمودة والمذمومة وعن صلاتها بالنفس الناطقة والنفس الغضبية والنفس الشّهوانية[31] . فعن النفسين الأخيرتين تصدر الأفعال المحمودة والأفعال المذمومة . أمّا النفس النّاطقة فإنها تسوس النفسين الأخريَيْن لتحملاهما على فعل الخير « فحينئذٍ يقومان على الصّراط المستقيم ، فيعود السّفَه حِلماً أو تحالما ، والحسد غبطة أو تغابطاً . . . والغيّ رشداً أوتراشداً»[32] . وهي تسوسهما تارة بالعِظة واللطف وتارة بالزّجر والعنف[33] .

وأمام تشعب المعارف الفلسفية سعى ابن يعيش الرقي إلى تذليل طرق معرفتها فقال : « إنّ هناك طريقاً في إدراك الفلسفة مذلّلة مسلوكة مختصرة فسيحة ، ليس على سالكها كدّ ولا شقّ في بلوغ ما يريد من الحكمة ونيل ما يطلب من السعادة وتحصيل الفوز في العاقبة»[34] . وإنّ أيسر السبل إلى ذلك هو الاقتصار من كلّ العلوم على أربعة أشياء هي « معرفة الطبيعة والنفس والعقل والإله تعالى »[35] .

بعد استعراضنا لمظاهر عديدة من المشاغل العلمية نستنتج مدى التطور العلمي الذي عرفه المجتمع في القرن الرابع للهجرة وذلك بأثر ثقافات أخرى عرفها العلماء المسلمون لعلّ أهمّها الثقافة اليونانية . فهل اطمأنّ هؤلاء العلماء إلى الثقافة الجديدة كلّ الاطمئنان ؟ .

إنّ من المظاهر الهامّة التي ميزت الحياة الفكرية من خلال كتاب الامتاع والمؤانسة ، ذلك الصّراع الفكري بين الأصيل والدّخيل ، ونعني بالأصيل كلّ ما أنشأه الفكر العربي الإسلامي بمحض اجتهاده ، إلى جانب الشّريعة الإسلامية ، أمّا الدّخيل فهو كلّ ما نشأ في الثقافة الإسلامية بأثر ثقافات أخرى غير إسلامية .

واتّخذ الجدل الفكري في هذا الصّراع طابعاً حادّاً وعنيفاً أحياناً .

ومن أمثلة ذلك الصّراع ، الخصومة الكلامية الحادّة بين أبي حيان التوحيدي وابن عبيد الكاتب في بيت ابن سعدان حول البحث في أيّهما أنفع كتابةُ البلاغة والإنشاء أو كتابة الحساب .

---

(31) ج 1 ص 147 .

(32) و(33) ج 1 ص 148 .

(34) ج 1 ص 104 .

(35) ج 1 ص 106 .

فقد انتصر ابن عبيد لكتابة الحساب وبيّن أنها أنفع من كتابة البلاغة والإنشاء لأنّها جِدٌّ والأخرى هزل ولأنها « حاضرة الجدوى ، سريعة المنفعة »[36]. والناس في رأيه يفضّلون الحساب على سائر العلوم لذا ترى أهل الحزم منهم « يحثّون أولادهم ومَنْ لهم به عناية على تعلّم الحساب »[37] .

وقد اعتبر ابن عبيد أنّ كتّاب البلاغة والإنشاء يحتقرهم الخلفاء والوزراء في مجالسهم فيقولون : « اللهمّ إنّا نعوذ بك من رقاعة المنشئين وحماقة المعلّمين ، وركاكة النحويين»[38]. وقد جادَلَه أبو حيّان بشدّة كبيرة فدافع دفاعاً حادّاً عن كتابة الإنشاء والبلاغة فبيّن فضائلها من ذلك مثلاً أنّ الرجل المكلّف بالجباية محتاج إلى البلاغة والإنشاء ليعرف كيف يخاطب الناس وقد جرت العادة أن لا يتصدّى لكتابة الحساب إلّا الرجل الذي جمع أصول الفقه وفروعه وآياتٍ من القرآن وأخبار كثيرة مع الأمثال والأشعار البليغة .[39] .

والبلاغة والإنشاء يحتاج إليهما السلطان قبل احتياجه للحساب لأنّه في سياسته « يأمر وينهي ويلاطف ويخاطب ويحتج وينصف ويوعد ويعد ويضمّن ويمنّي ويعلّق الأمل ويؤكد الرّجاء ويحسم المادة الضّارة ويذيق الرّعية حلاوة العدلِ ويجنبهم مرارة الجور»[40]. وهو محتاج في كلّ هذه الأمور إلى بلاغة التعبير والإنشاء . وهو بعدما تستقيم سياسته يحتاج إلى الجباية فيعتمد على كتابة الحساب وأصحابها . ويمضي المؤلف في الردّ على ابن عبيد حجّة بحجّة فيقول ردّاً على الادّعاء القائل إنّ الإنشاء هزل والحساب جدّ « البلاغة هي الجِدّ ، وهي الجامعة لثمرات العقل ، لأنها تُحقّ الحقّ وتُبطل الباطل »[41] .

فأين الصّراع بين الأصيل والدّخيل في هذه المجادلة ؟ .

إن العنصر الأصيل من غير شكّ هو البلاغة والإنشاء لاتّصالها بالفصاحة وهي من أبرز مميّزات اللغة العربية والأدب العربي ؛ ولا نقصد بالعربية الوجه الجنسي لها (انتماءها للجنس العربي) وإنّما نعني الوجه الحضاري للأمّة الإسلامية ، فمعجزة القرآن في بيانه

(36) ج 1 ص 96 .
(37) ج 1 ص 97 .
(38) ج 1 ص 96 .
(39) ج 1 ص 100 .
(40) ح 1 ص 100 .
(41) ج 1 ص 101 .

وفصاحته . وقد أتقنت الأجناس المسلمة من غير العرب هذه اللغة وفصحت فيها مثل ابن المقفع (المتوفى حوالي سنة 143 هـ) أو بديع الزّمان الهمذاني (توفي عام 398 هـ) أو ابن العميد (المتوفّى عام 360 هـ) أو الصاحب بن عبّاد وغيرهم .

والعنصر الدّخيل هو علم الحساب ؛ فقد علا شأنه بين العلوم الإسلامية بعدما ترجم العرب كتب اليونان واستوعبوها . وأبو الوفاء المهندس (المتوفى سنة376 هـ) صاحب أبي حيّان . من أبرز رياضي القرن الرّابع للهجرة وله في هذا العلم مؤلفات عديدة من أهمّها كتاب (في ما يحتاج إليه الكتّاب والعلماء من علم الحساب) .

إنّ ردّ أبي حيّان التوحيدي على ابن عبيد ، ليس تهجيناً لعلم الحساب في ذاته ، وإنما هو رفض لأن يبتلع الدّخيل الأصيل لذا نراه يخاطب ابن عبيد مبيّناً له أنّ الصّناعتين تتكاملان : « ولو أنصفتَ لعلمتَ أنّ الصّناعة جامعة بين الأمرين ، أعني الحساب والبلاغة ، والإنسان لا يأتي إلى صناعة فيشقها نصفين ويشرّف أحدَ النصفين على الآخر »[42] .

ونجد في كتاب الامتاع والمؤانسة صورة أخرى لهذا الصّراع بين الأصيل والدّخيل عبّرت عنه المناظرة بين أبي سعيد السيرافي (المتوفى عام 368 هـ) ومتّى بن يونس القنّائي ، وهي متعلّقة بالمفاضلة بين النحو العربي والمنطق اليوناني . ونظّم هذه المناظرة سنة 326 هـ الوزير ابن الفرات (المتوفى عام 322 هـ) .

فقد دافع أبو سعيد عن النحو بينما دافع متّى عن المنطق . والمتأمّل في هذه المناظرة يلحظ دون شكّ ما بلغه الجدل بين العلماء من نظام وتركيز رغم الحماس في الانتصار لهذا الرأي أو لذاك . وافتتح أبو سعيد المناظرة بسؤال متّى عن معنى المنطق فأجابه قائلاً : « أعني به آلة من آلات الكلام يُعرف بها صحيح الكلام . من سقيمه ، وفاسد المعنى من صالحه ، كالميزان فإنّي أعرف به الرجحان من النقصان والشائل من الجانح »[43] .

فردّ عليه أبو سعيد قائلاً : « أخطأت ، لأنّ صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالنظم المألوف والإعراب المعروف إن كنّا نتكلّم بالعربية وفاسد المعنى من صالحه يعرف بالعقل إن كنّا نبحث بالعقل »[44] .

وتَواصل الجدل على هذه الوتيرة حجّة بحجّة ورأياً برأي . ونلاحظ أنّ النقّاش

---

(42) ج 1 ص 100 .

(43) و(44) ج 1 ص 108 .

اتخذ أبعاداً عميقة وصار دفاعاً عن مقوّمات حضارية ، فمتّى يؤكّد أنّ الترجمة حفظت العلوم اليونانية وأدّت معانيها وأخلصت االحقائق[45]" واليونان « أصحاب عناية بالحكمة والبحث عن ظاهر هذا العالم وباطنه . . . وبفضل عنايتهم ظهر ما ظهر وانتشر ما انتشر وفشا ما فشا ونشأ ما نشأ من أنواع العلم وأصناف الصّنائع ، ولم نجد هذا لغيرهم »[46] .

أمّا أبو سعيد ، فيقول له إنّ الترجمة ليس من طبيعتها التعبير بكلّ دقّة عن المعاني ثم يسأله : « فكأنّك تقول : لا حجة إلّا عقول يونان ، ولا برهان إلّا ما وضعوه ، ولا حقيقة إلّا ما أبرزوه »[47] .

وهذه المجادلة بين متّى وأبي سعيد ، ليست خصومة فكرية ثنائية . فالأوّل يمثل جماعة وذلك بدليل قول السيرافي « وهذا باب . أنت وأصحابك ورهطك عنه في غفلة »[48] . والثاني يمثل جماعة أيضاً بدليل قول متى « يكفيني من لغتكم »[49] .

واستناداً إلى رواية التوحيدي للمناظرة ـ نقلاً عن علي بن عيسى الرّمّاني (المتوفى عام 384 هـ) نرى أنّ أبا سعيد قد أعجز مناظره وذلك بأن سأله عدّة أسئلة وطلب منه أن يجيب عنها بمقاييس المنطق ومن تلك الأسئلة قوله : « حدّثني عن الواو ما حُكمه ؟ فإنّي أريد أن أبينّ أنّ تفخيمك للمنطق لا يغني عنك شيئاً وأنت تجهل حرفاً واحداً في اللغة التي تدعو بها إلى حكمة يونان . ومَنْ جَهِل حرفاً أمكن أن يجهل حروفاً »[50] ولكنّ متّى عجز عن الإجابة و« بلح وجنح وغصّ بريقه »[51] .

والطريف أنّ متّى عندما عجز عن الإجابة ، طلب الجواب من أبي سعيد ، فما كان منه إلّا أن قال له : « إذا حضرت الحلقة استفدت ، ليس هذا مكان التدريس . هو مجلس إزالة التلبيس مع من عادته التمويه والتشبيه»[52]. إلّا أنّ هذا العنف لم يخرج بالمناظرة عن حدود الجدل الفكري المركّز .

---

(45) ج 1 ص 111 .
(46) و(47) ج 1 ص 112 .
(48) ج 1 ص 115 .
(49) ج 1 ص 115 .
(50) ج 1 ص 116 ـ 117 .
(51) ج 1 ص 119
(52) ج 1 ص 116 .

فلا شكّ إذن أنّ هـذه المناظـرة الهامّـة التي انفرد بـذكرهـا كتاب الامتـاع والمؤانسة أوضح دلالة على الصّراع بين الأصيل والدّخيل بين المجادلة حـول المفاضلة بـين الحساب والبلاغة والإنشاء .

فدفاع أبي سعيد عن النحو العربي ، يعتبر في الحقيقـة دفاعـاً عن مقوّم أسـاسي من مقوّمات الحضارة العربية الإسلامية أمام الزحف الجارف للمنـطق اليونـاني الذي ولـع به كثير من العلماء ، نخصّ بالذكر منهم المتكلّمين . والمجتمع آنـذاك ليس شاذّاً في معـرفته مثـل هذا الصّراع . إذ أن كـلّ جديـد يظهـر في أيّ عصر لا بدّ أن يجـد أناسـاً يجبـذونـه وآخرين يرفضونه .

ونجد في « الامتاع والمؤانسة » أقوى الأمثلة وأعمقهـا دلالة عـلى هذا الصّراع بـين الأصيل والدّخيل ، وهو يتمثّل في مجادلة كبيرة حول الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية وكان ذلك عند الحديث عن مذهب إخوان الصفاء في التوفيق بين الفلسفة والشّريعة .

قال إخوان الصفاء في هذا المعنى : « الشريعـة قد دنّست بـالجهالات ، واختلطت بـالضّلالات ولا سبيـل إلى غسلها وتـطهيرهـا إلاّ بالفلسفـة وذلك لأنّها حـاوية للحكمـة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية »[53] . وأضافـوا « أنه متى انتـظمت الفلسفة اليـونانيـة والشريعة العربية فقد حصل الكمال »[54] .

إنّ السعي إلى التوفيق بين الفلسفة والشريعة يدلّ منطقيـاً أنها على صعيـد الواقـع متباينتان ، وقـد أراد إخوان الصّفـاء إنهاء هذا الصّراع بـالتقريب بينهـما . وعمّق الحكّام هـذا التباين ، فكلّما أرادوا التنكيـل بفيلسوف اتهمـوه بالـزندقـة وتولّى الـرّدّ على مـذهب إخوان الصّفاء ، أبو سليمان السجستاني ، فهو يعتبر أنّ الشريعة كاملة وهي لذلك ليست بحـاجة إلى الفلسفـة لتكمّلها ؛ والفِـرَق الإسلاميـة التي ظهرت عـلى اختلاف مـذاهبها ومقالاتها ما فزعت منها فرقـة إلى الفلسفة ، وكـذلك شـأن الفقهاء فقـد اختلفوا في أمـور الدّين ولم يلجأوا إليها[55] .

وقد فضل أبـو سليمان النبي عـلى الفيلسوف وذلـك في قولـه : « وبالجملة ، النبيّ فـوق الفيلسوف ، والفيلسـوف دون النبيّ ، وعلى الفيلسـوف أن يتّبـع النبيّ وليس عـلى النبيّ أن يتبع الفيلسوف لأنّ النبيّ مبعوث والفيلسوف مبعوث إليه »[56] .

---

(53) و(54) ج 2 ص 5 .
(55) ج 2 ص 9 .
(56) ج 2 ص 10 .

وإذا كان أبو سليمان ينتصر للشريعة فإنّ المقدسي نجده يبيّن فضل الفلسفة على الشريعة وذلك في قوله : « الشريعة طبّ المرضى ، والفلسفة طبّ الأصحّاء . . . فبين مدبّر المريض ومدبّر الصحيح فرق ظاهر وأمر مكشوف ، لأنّ غاية مدبّر المريض أن ينتقل به إلى الصحّة ، هذا إذا كان الدّواء ناجعاً ، والطبعُ قابلاً والطبيب ناصحاً ، وغاية مدبّر الصحيح أن يحفَظ الصحّة ، وإذا حفظ الصحّة فقد أفاده كسب الفضائل »[57] .

إنّ موقف المقدسي يعبّر عن انتصاره لهذا العنصر الجديد في الثقافة الإسلامية ، بينما موقف أبي سليمان هو دفاع عن الشريعة باعتبارها عنصراً أصيلاً .

فنرى إذن أنّ هذا الصّراع الفكري يعبر :

أ ـ عن الحريّة الفكرية التي سادت داخل المجتمع ، وقد كان بعض رجال السياسة وراء هذه الحريّة . أليس ابن الفرات هو الذي نظّم المناظرة بين أبي سعيد السيرافي ومتّى ابن يونس القنّائي ؟ .

ب ـ وعن تطوّر أساليب المجادلة الفكرية ، فقد صارت هذه المجادلة منظمة في مجالس ، ومنظمة في طريقة الكلام والردّ على الخصم .

ج ـ وعن الحركية الفكرية الكبيرة التي وُجدت في المجتمع آنذاك .

د ـ وعلى أنّ الصّراع الفكري كان يدور حول مقوّمات جوهرية للمسلمين : اللغة والدين والأدب (باعتباره شاملاً لمشكلات الفكر والتعبير الوجداني) .

وإلى جانب الاهتمامين السابقين ونعني تنوّع المشاغل الفكرية والصّراع بين الأصيل والدّخيل . يجد الناظر في الإمتاع والمؤانسة اهتماماً بمنزلة المفكر في المجتمع . والغالب على هذه المنزلة كما صوّرها الكتاب سوء أحوال المفكرين عامّة .

وننبّه إلى أن تركيز التوحيدي على سوء منزلة المفكر. لا يعني أنّه لم يوجد مفكّرون محظوظون . لكنّ عين المؤلّف لم ترصُد إلاّ مَا كان يعانيه أهل العِلم والمعرفة من غبن وخصاصة .

فلقد صوّر التوحيدي طويلاً غبن المفكّرين معنويّاً وماديّاً ؛ والغبن المعنوي مصدره الأساسي رجال السّياسة ، فقد أساؤوا إلى كثير من العلماء والأدباء واستخدموهم كوسائل

(57) ج 1 ص 11 .

لخدمة مصالحهم . من ذلك أنّ ابن سعدان حاول أن يستعمل أبا حيّان عيناً على رجل يدعى ابن موسى ؛ لكنّ التوحيدي رفض الخدمة متعلّلاً بأنّ ذلك غير لائق بحاله فقال مخاطباً الوزير : . . قيل : (أي للتوحيدي) ينبغي أن تكون عيناً عليه ، وأنا لو قرّرت لك الحديث لما رأيته لائقاً بحالي »[58] . وقد أبدى المؤلّف ذات التحرّج لمّا طلب منه الوزير أن ينقل له حديث « مجلس رسل سجستان » فقال : « سمعت أشياء ولست أحبّ أن أسم نفسي بنقل الحديث ، وإعادة الأحوال فأكون غامزاً وساعياً ومفسداً »[59] .

ولكن إذا كانت لأبي حيّان الجرأة أحياناً على رفض الجوسسة ، فإنّه قد خدم مصالح الوزير سياسياً ، فكان يدعو له في محافل الناس ويذيع بينهم فضائله[60] . وخدم أبو سليمان السجستاني كذلك الوزير خدمة كبيرة ، حتّى « سكّر الآذان وملأ الدنيا بالدّعاء الصالح . . . والثناء الطيّب »[61] . وقد ألّف رسالة طويلة في مدح ابن سعدان وغايتُه من هذه الخدمة الحصول على بعض المال . كذلك نجد مسكويه (المتوفى عام 421 هـ) مشغولاً بـ« إنفاق زمانه وكدّ بدنه وقلبه في خدمة السلطان »[62] .

ولم يقتصر رجال السياسة على استخدام المفكرين في مصالحهم السياسية ، بل كانوا كثيراً ما يهينونهم ويعنّفونهم كالصّاحب بن عبّاد الذي كان يجمع الشّعراء في العيد لمدحه ، وكان يصنع أبياتاً يمدح فيها نفسه ويعطيها إلى أبي عيسى بن النجم ليمدحه بها بين الشعراء وكأنها من عنده ، وبعدما يلقيها يخاطب الصّاحب وقد سمع مدحه لنفسه « زه يا أبا عيسى والله ، قد صفا ذهنك وزادت قريحتك وتنقحت قوافيك . . . مجالسنا تخرّج الناس وتهب لهم الذّكاء ، وتزيد لهم الفطنة »[63] .

ثم يصرف له جائزة سنيّة فيغيظ ذلك الشعراء الحاضرين لأنّهم يعرفون أنّ الرّجل ليس شاعراً ولا يستطيع نظم بيت واحد .

ومن أمثلة إهانة العلماء معنويّاً ما فعله الأمير بختيار عز الدولة (المتوفّى عام 366 هـ) بهم وقد ذهبوا إليه يستحثّونه على تدارك ما جرى بالبلاد إثر غزو الرّوم

---

(58) ح 1 ص 52 .
(59) ج 1 ص 42 .
(60) ج 2 ص 26 .
(61) ج 1 ص 29 .
(62) ج 1 ص 36 .
(63) ج 1 ص 56 .

للبلاد سنة 362 هـ ، فأغلظ لهم القول وأخذ في شتم أبي بكر الرّازي بقوله : « أيظنّ هذا الشيخ أبو بكر الرّازي أنني غير عالم بنفاقه ، ولا عارف بما يشتمِل عليه من خيره وشرّه ، يلقاني بوجه صلب ولسان هدّار يري من نفسه أنه الحسن البصريّ يعِظ الحجّاج بن يوسف . . . »[64]. وحدّثنا أبو حيان في ثنايا كتابه عن حسد ابن العميد للعلماء ، فقال عنه « وكان أحسد الناس لمن خطّ بالقلم أو بلغ في اللسان أو فلح في المناظرة ، أو فكه بالنّادرة أو أغرب في جواب أو اتسع في خطاب وقد لقي منه الناس الدّواهي لهذه الأخلاق الخبيثة »[65] . ومن الناس الذين حسدهم ابن العميد وأساء إليهم ، الرّجل المعروف بأبي طالب الجراحي فقد أذاقه الأمرّين ثمّ أطرده من مجلسه[66] .

ولم تكن خدمة رجال السياسة ، وتحمّل إهانتهم لتدفع غوائل الخصاصة والفقر عن المفكّرين ، ويصوّر لنا التوحيدي في كتابه أحوال العلماء المادّية وما يعانونه من فقر مدقع . فهذا أبو سليمان السجستاني أبرز علماء الوقت ومفكّريه ، رغم خدمته للحكّام ومنهم الوزير ابن سعدان « حاجته ماسّة إلى رغيف ، وحوله وقوّته قد عجزا عن أجرة مسكنه ، وعن وجبة غدَائه وعشائه »[67] . وهذا وهب ابن يعيش اليهودي الذي تقرّب من ابن سعدان وحاول أن يغشى مجلسه « شديد الفقر ظاهر الخصاصة ، لاصق بالدقعاء »[68] .

وإنّ حالة التوحيدي المادّية هي أوضح مثال صوّره الامتاع والمؤانسة ، فهو بعدها خدم ابن سعدان وناصره سياسياً فدعا له في الجوامع والمجامع ومدحه بمدائح كثيرة وأمّل العطاء الحسن ، وجد نفسه وقد خرج من بلاطه فقيراً معدماً يتوسّل ثانية إلى أبي الوفاء المهندس حتّى ينظر في أمره ويساعده على حاله . ونلمس في توسله تذلّلاً كبيراً ومخجلاً . فهو مستعدّ لأن يبيع نفسه ولسانه لأجل الخروج من حالة الخصاصة . لنستمع إليه يقول : « خلّصني أيّها الرّجل من التكفّف ، أنقذني من لبس الفقر ، أطلقني من قيد الضرّ ، اشترني بالإحسان ، اعتبدني بالشكر ، استعمل لساني بفنون المدح . اكفني

(64) ج 1 ص 158 .
(65) ج 1 ص 66 ـ 67 .
(66) ج 1 ص 68 .
(67) ج 1 ص 31 .
(68) ج 1 ص 105 .

مؤونة الغداء والعشاء »[69] .

إنّ هذه المنزلة السيئة معنويّاً ومادّياً كان لها تـأثير واضـح على أفكـار العلماء والأدباء فأبو سليمان لشدّة ما أصابـه من الفقر رغم علمـه الواسـع صار يعتقـد أنّ العلم والمال لا يجتمعان لشخص واحد فهما ضرّتان « قلّما يجتمعان ويصطلحان »[70] .

وبيّن التوحيدي أثر الخصاصة في العلم والعلماء ، فقد زهدوا في الكتـابة والتـأليف وقدّموا عليهما طلب القوت . فبذلوا في سبيله : « بيع الدين وأخـلاق المروءة وإراقـة ماء الوجه وكدّ البدن وتجرّع الأسى ومقاساة الحرقة »[71] .

وأعمق أثر لهذه المنزلة السيئة هو عدم اطمئنان المفكّرين إلى المستقبل . فأقبلوا على تدبير الأموال توقّياً للمستقبل ، مثل ابن زرعة (المتـوفى عام 398 هـ) الـذي كان مهتـمّاً بالتجارة حريصاً على الجمع شديد المنع[72] وابن السمح (المتـوفى عام 418 هـ) الـذي كان « مأسور العقل يأخذ الـدانق والقيراط والحبّـة والطسّـوج والفلس بالصرف والـوزن والتطفيف »[73] . وغيرهما ممّن ذكرهم التوحيدي في كتابه .

ومن الأسبـاب التي جعلت منزلـة المفكّرين تسـوء في المجتمع . مـا كـان بينهم من تحاسد للاستئثار بمقامٍ عند الوزراء ، وتحدّث أبو حيّان في هـذا الموضـوع قائـلاً : « وقلّ من يجهـد جهده في التقـرّب إلى رئيس أو وزير ، إلّا جـدّ في إبعاده عن مـرامه كـل صغير وكبير»[74] .

* * *

هذه إذن أهمّ سِمات الحياة الفكرية كما تجلّت في الإمتاع والمؤانسة فما كانت مـواقف أبي حيّان من كلّ تلك السمات .

إن مواقف أبي حيّان التوحيدي من مختلف القضـايا الفكـرية واضحـة وصريحة ولا غرابة في ذلك فلئن تفاعـل المؤلّف مع الأحوال السياسية والاجتـماعية فمن الـطبيعي أن يتفاعل مع المشاكل الفكرية ، وهو الأديب الذي لعب دوراً كبيراً في مجتمعه .

(69) ج 3 ص 226 .
(70) ج 2 ص 49 .
(71) ج 2 ص 143 .
(72) ج 1 ص 33 .
(73) ج 1 ص 34 .
(74) ج 2 ص 1 .

وقد اهتمّت هذه المواقف ببعض علوم العصر وبالصّراع الفكري داخل المجتمع وبالفِرق الدينية كما اهتمّت أيضاً ببعض القضايا الماورائية وبمنزلة المفكّر في المجتمع .

فقد سأل ابن سعدان ، أبا حيّان مرّة عن رأيه به في النجوم وأحكامها فأجابه أنّ هذا العلم صعب وغامض . وقد فُقِد العلماء العارفون به لذا وجب عدم الاهتمام به وصرف الوقت في ما هو أفيد منه لأنّه قد صار لا يعتمد على أسس علمية بينة وإنّما صار يستند إلى الحدس والظنّ وعلى بعض تجارب القدامى : « فالنقص قد دخله والخلل قد شمله وليس يجب أن يوهب له زمان عزيز فوراءه ما هو أهمّ منه وأجدر وأرشد وأهدى »(75) .

وأعطى التوحيدي رأيه في الكيمياء وفي توهّم بعض العلماء أنّهم قادرون على تغيير المعادن إلى ذهب أو فضّة . ولم يظهر موقفه تامّ الوضوح ، لكنّه ميّال إلى تكذيب الادّعاء ومن أدلّة ذلك أنه استعمل فعل (زعم) عند عرض آراء القائلين بأنّ الكيمياء تُغيّر المعادن إلى ذهب وفضّة : « أمّا يحيى بن عديّ . . فكان في إصبعه خاتم من فضّة يزعم أنّ فضته عُملت بين يديه »(76) . وأضاف قوله : « أمّا مسكويه . . فيزعم أنّ الأمر حقّ(77) .

وممّا يدعّم شك التوحيدي مقارنته بين فعل الطبيعة وفعل الصّناعة ، فبيّن أنّ الطبيعة فوق الصّناعة لأنّها إلهية والأخرى بشرية ولمّا كانت المعادن من صنع الطبيعة فمن المستحيل على الإنسان أن يضاهيها في أفعالها وأقصى ما يمكن أن ينجز هو صنع شيء « كأنه ذهب أو فضّة وليس هو في الحقيقة ذهب ولا فضّه »(78) .

لكنّ موقفه لا يبقى ثابتاً كلّ الثّبات عند قوله : « والخوض في هذا الطرف قديم ، وفصله في الحقّ شاق ، والتنازع فيه قائم ، والظنّ يعمل عمله واليقين غير مظفور به »(79) .

وكذلك تحدّث التوحيدي عن علم الحساب وبيّن موقفه منه ، عندما حاور ابن عبيد الكاتب حول أيّهما أجدى علم الحساب أم علم البلاغة والإنشاء ؟ وهو لئن بيّن

(75) ج 1 ص 40 .
(76) ج 2 ص 38 .
(77) ج 2 ص 39 .
(78) ج 2 ص 39 ـ 40 .
(79) ج 2 ص 40

فضل البلاغة على الحساب فإنّ ذلـك لا يعني أنّ الحساب علم حقـير ، بل بـالعكس فهو علم هامّ يقوم مدارُ الملك عليه وهو علم « الحاجـة إليه عـامّة للكبـار والصّغار»[80] . لكن فضائله تأتي بعد البلاغة طبعاً .

وكان موقف التوحيدي موضوعيّاً أكثر من موقف ابن عبيد ، إذ أنّه بيّن أنّ الحـاجة إلى الصّناعتين ضرورية ، وهما علمان متكاملان .

إنّ هذه المواقف تدلّ على أنّ أبا حيّان لم يكن واسـع الاطلاع عـلى ما نسمّيـه اليوم بالعلوم الصحيحة ، فعلم النجوم مثلاً قد شهد ازدهـاراً كبيراً في القـرن الرّابـع وكذلـك الكيمياء .

ومن أبرز العلوم التي وقف منها أبو حيّان موقفاً شديداً (علم الكلام) الذي انتشر في ذلـك العصر وذاع صيته وتعـدّدت مدارسـه . فقـد عـارض المؤلّف المتكلمـين أعنف معـارضة وبيّن نتائـج طريقتهم في البحث والجـدل فهي لا تفضي في رأيه إلاّ إلى الشـكّ والارتياب » لهذا فقد كفّر أهل الكلام بقوله : « من طلب الدين بالكلام ألحد»[81] . وبيّن قلة ورَعِهم قائلاً : « ولم أرَ متكلّماً في مدّة عمره بكى خشية أو دمعت عينه خوفاً ، أو أقلع عن كبيرة رغبة»[82] .

وبلغ سخط التوحيدي على المتكلّمين حدّاً ، جعله يخرج عن رصانة المفكّـر فأخـذ يدعو عليهم : « جـذّ الله عروقهم ، واستـأصل شـأفتهم ، وأراح العباد والبـلاد منهم ، فقـد عظمت البلوى بهم وعـظمت آفتهم على صغـار الناس وكبـارهم . . . وأرجو أن لا أخرج من الدنيا حتّى أرى بنيّانهم متضعضعاً ، وساكنه متجعجعاً»[83] .

وناقش أبو حيّان ابن البقال وهو أحد المتكلمين في قوله بتكافؤ الأدلّـة ، أي الأدلّة على الخير والأدلّة على الشرّ ، وظهرت من خلال هذه المناقشة معارضة المؤلف لهذا القـول لأنّه يعتقد « أنّ الباطل لا يقاوم بالحقّ ، والحقّ لا يتشبّه بالباطل »[84] .

إنّ لرأي التوحيدي في علم الكلام أهمّية كبرى في فهم اتجاهه الفكري الدّيني فهـو بهذا الموقف اعترض على أبرز تيّار فكري في القرن الرابع أقـام التفكير عـلى أساس عقـلي

---

(80) ج 1 ص 102 .
(81) و(82) و(83) ج 1 ص 142 .
(84) ج 3 ص 191 .

وفتح باب الاجتهاد واسعاً . وانطلاقاً من هذا الموقف فإننا نعتبر أبا حيّان سنّياً .

واعترف أبو حيّان بذلك من خلال تفضيله لأهل الحديث والأثر على أصحاب الكلام وذلك في قوله « ولهذا كان لأصحاب الحديث أنصارِ الأثر مزيةٌ على أصحاب الكلام وأهل النظر »[85] .

وإنّ موقفه من الصّراع القائم بين الفلاسفة وأنصار الشريعة يتنزّل في نفس هذا الخطّ الفكري تقريباً ، فالفلاسفة أهل نظر ، هم أيضاً ، اعتمدوا على العقل كمقياس أساسي في تحليل الأشياء ، واتّخذوا من المنطق والقياس أبرز وسيلتين عقليتين ، للاحتجاج بهما على مختلف الآراء والأفكار فقد وقف من إخوان الصّفاء في مذهبهم للتوفيق بين الفلسفة والشريعة موقفاً معارضاً مبيّناً أنّ الخطأ في رسائلهم قد غلب الصّواب ، فقال : « قد رأيت جملة منها وهي مبثوثة من كلّ فنّ نتفاً بلا إشباع ولا كفاية ، وفيها خرافات وكنايات وتلفيقات وتلزيقات ، وقد غرق الصواب فيها لغلبة الخطأ عليها »[86]. وهو يعتبر أن الفلاسفة الذين يأخذ عنهم زيد بن رفاعة مؤسّس الجمعية ، مثل أرسطاطاليس وأفلاطون وسقراط « رهط الكفر ذكروا في كتبهم حديث الظّاهر والباطن »[87] .

ونرى التوحيدي في موضع آخر يقول : « وأنا أعوذ بالله من صناعة لا تحقّق التوحيد ، ولا تدلّ على الواحد ولا تدعو إلى عبادته والاعتراف بواحدنيته والقيام بحقوقه والمصير إلى كنفه»[88]. لذا فنحن نؤكّد أن أبا حيّان يرفض كلّ ما لم يوافق الشريعة وذلك هو الخط الفكري الديني الذي بنى على أساسه كلّ مواقفه .

وهو يعتبر أنّ معرفة أسرار العالم العلويّ بالحس والعقل أمر مستحيل ، لذا عاب على بعض المفكّرين أو العلماء انسياقهم لمغريات الطبيعة فقال : « ولله في طيّ هذا العالم العلوي أسرار وخفايا وغيوب ومكامن لا قوّة لأحد من البشر بالحسّ ولا بالعقل أن يحوم حولها ، ويبلغ عمقها أو يدرك كنهها ، ومن تصرّف عرَف ومن عرف سلم »[89] .

إنّ أبا حيّان قد عجّز في هذا القول الحِسَّ والعقلَ عن إدراك كنه الغيب ، وهو

(85) ج 1 ص 142 .
(86) ج 2 ص 5و6 .
(87) ج 2 ص 16 .
(88) ج 3 ص 135
(89) ج 2 ص 40 .

موقف هامّ يذكّرنا بموقف المتصوّفين من مشكلة المعرفة وبقولهم إنّ الغيب يدرك بالحدس والوجدان . لكن أليس التوحيدي متصوّفاً ؟ فلا غرابة أن يكون له هذا الموقف .

وهناك بعض المشاكل الفكرية لم يتخذ منها المؤلّف موقفاً واضحاً كمشكلة الجبر والقدر التي اكتفى فيها بعرض موقفين متباينين دون أن يحدّد موقفه بوضوح(90) .

وقد تحدّث التوحيدي عن البلاغة فكشف لنا ذوقه الأدبي ، فهو في ما يبدو ينفر من التعقيد اللفظي والأسلوبي ويحبّذ التعبير الواضح وذلك في مختلف فنون الأدب : فبلاغة الشعر تكمن في خلوّه من الكلمات الغريبة وفي وضوح معانيه . وكذلك بلاغة الخطابة توجد في سهولة العبارة ، أما بلاغة النثر فهي في يسر اللفظ ووضوح المعنى(91) . وقد لخص كل هذه المعاني في قوله : « وفي الجملة أحسن الكلام ما رَقَّ لفظه ، ولطف معناه ، وتلألأ رونقه ، وقامت صورته بين نظم كأنه نثر ونثر كأنه نظم »(92) .

إذن تقوم نظرة التوحيدي إلى البلاغة على ضرورة التوفيق بين اللفظ والمعنى مع اللجوء إلى الصنعة التي لا تُفسد الكلام وتعمّيه . وهذا الموقف يجعل التوحيدي في خصومة أدبية مع أصحاب مدرسة أخرى عرفت (بمدرسة الصنعة أو البديع) وهي تهتمّ أساساً بالاعتناء الشديد بتنميق الأسلوب وتزيينه فتعمد إلى مختلف ضروب المحسنات البلاغية وتنمق بها الأسلوب وأستاذ هذه المدرسة هو بلا شكّ بديع الزمان الهمذاني (المتوفى عام 398 هـ) .

وقد بيّن التوحيدي رأيه في سوء منزلة المفكر معنويّاً وماديّاً ، فعرّض بكلّ رجل سياسة أهان عالماً أو أديباً واعتبر هذا الفعل نقيصة سياسية كبرى .

لقد وصف المؤلّف إساءة الصّاحب بن عبّاد إلى المفكرين وتعصّبه على أهل الحكمة وإهانته للشعراء يوم العيد ، احتقاراً لهم واعتداداً بنفسه وبأدبه ؛ وكان في غضون ذلك الوصف يزرى به وبعلمه وأدبه ويصوّره تصويراً ماسخاً في قوله : « وهو في كلّ ذلك يتشاكل ويتحايل ، ويلوي شدقه ، ويبتلع ريقه ويردّ كالآخذ ويأخذ كالمتمنّع . . . ويتمالك ويتقابل ويتمايل ويحاكي المومسات ويخرج في أصحاب السماجات »(93) . فهل

(90) ج 1 ص 224 .
(91) ج 2 ص 141 .
(92) ج 2 ص 145 .
(93) ج 1 ص 59 .

من قـذع ألذع من هـذه الصورة المشـوّهـة لكـلّ المعـالم الخَلقيـة والخُلقيـة للصّـاحب بن عبّاد ؟ .

ومثلما أهان الصّاحبُ الأدبـاء واحتقرهم ، ومن هؤلاء الأدبـاء التوحيـدي طبعاً ، كان ردّ فعل صاحب الامتاع مماثلاً فاحتقره واحتقر أدبه ، ولم يكتف بذلك فـدعَم موقفـه هـذا بِشهـادات كثيرة لنقـاد الأدب في عصره منهـا شهـادة رجـل يسمّى أحمـد بن محمـد استعـرض فيها كـل نقائص الصّـاحب الأدبية ومن أهمّهـا شغفـه بـالغـريب من الكلمات وذهابه معَ اللفظ دون المعنى وإلفه الرّسوم الفاسدة وغيرها(94) .

وختم التوحيدي موقفه من الصّاحب بالقـول : « ولو جـرت الأمور عـلى موضـوع الرّأي وقضيّة العقل ، لكان معلّماً في مصـطبة عـلى شارع أو في داره فـإنه يخـرّج الإنسان بِتَفَيْقُهِهِ وتشادقـه واستحقاره واستكبـاره . . . وهذه أشكـال تعجب الصبيان ولا تنفّـرهم من المعلّمين »(95) .

فنلاحظ إذاً أنّ ردّ التوحيدي كان عنيفاً على قدر الإساءة التي تعرّض لها هـو وغيره من الأدباء ، وفي ذلك الدّليل الواضح على رفض المهانة للمفكّرين .

ولقائل أن يدّعي أنّ موقف أبي حيّان من الصّاحب ليس غيرة على المفكّرين بقدر ما هو ردّ فعل ذاتي ؛ لكننا نقول هذا صحيح بلا شك ، فالدّافع الذّاتي واضح في موقفـه . لكنه ليس هو الدّافع الوحيد بدليل موقفه من المهلبي وهـو وزير أسـاء إليه وكـان أوّل من اتّهم التوحيدي في دينه .

فقد بينّ حسن اصطناعه للرّجال ، إذ قرّب إليه عدداً كبيراً من المفكّرين من أهمّهم أبو حامد المروروذي . وأبو سعيد السيرافي وابن درستويه وابن البقال وغـيرهم وقد « نـوّه بهم ونبّه على فضلهم وأحوج الناظرين في أمر الملك إليهم وإلى كفايتهم »(96) .

وهكذا يتبينّ لنا أنّ أبا حيّان يقدّر من الـرّجال الـذين يقدّرون للمفكّـرين فضلهم ويقدّمونهم على غيرهـم اعترافاً بمكانتهم العلمية .

وأحـدثت الخصاصـة المادّيـة التي كان عليهـا المفكّرون في نفس أبي حيّـان شعـوراً بـالألم ، فأطـال في تصويـر فقـر أبي سليـمان السجستـاني كـما صـوّر فقـر وهب بن يعيش

(94) ج 1 ص 64 .
(95) ج 1 ص 70 .
(96) ج 3 ص 213 .

اليهودي . وأورث هذا الشعور إعراضاً عن الأدب وانشغالاً بالبحث عن الرزق(97) .

وفسّر التوحيدي سوء منزلة المفكّر بتردّي الأحوال السياسية والاجتماعية والأخلاقية في المجتمع فقال : « وكان هذا الباب يُتنافس فيه أوَانَ كان للخلافة بهجة ، وللنيابة عنها بهاء ، وللدّيانة معتقِد وللمروءة عاشق وللخير منتهِز وللصدق مؤثر وللأدب شراة وللبيان سوق وللصواب طالِب ، وفي العلم راغب »(98) .

أليس هذا التعليل عجيباً من أبي حيّان ؟ فقد عرف العصر نهضة علمية مشهودة أعطانا كتاب الامتاع والمؤانسة صورة واضحة عنها . إلاّ أنّ عين الكاتب صارت سوداء لا ترى في المجتمع إلاّ الشرّ والفساد .

نرى إذن بعد تحليل خصائص الحياة الفكرية :

- أنّ المجتمع شهد حركة فكرية متنوّعة وثرية ، كان للعلوم والأدب والفلسفة وغيرها حظّها الوافر من العناية والاهتمام .

ثمّ أنّ هذه الحركة قد تأثرت بما كان عليه الناس من تمزّق واختلافات مذهبية ، فجاءت تعبّر عن ذلك عبر كثرة الجدل الذي قام حول عدّة مشاكل فكرية (الفلسفة والشريعة والحساب والأدب والخير والشرّ) . إلاّ أنّ هذا الجدل لا يعبّر عن فساد فكري ، بل بالعكس فهو يعبّر عن أنّ المجتمع كان يعيش حركية ثقافية عظيمة .

ولكن ما كان يشين هذه الحركة هي المهانة الأدبية والمعنوية التي كان عليها عدد هامّ من الأدباء والعلماء .

ونؤكّد بعد تحليل مواقف أبي حيّان من الحياة الفكرية لعصره .

انّها مواقف دلّت على تفاعله التام مع ما كان يجري بالمجتمع من حركة فكرية .

وأنّها قد ركّزت على خطّ فكري واضح وهو التمسّك بقيم الأصالة في الثقافة العربية الإسلامية .

وأنّ قبول الآراء الفلسفية الجديدة أو غيرها يجب أن لا يحطّم أسس الفكر العربي الإسلامي من أدب أو نحو أو خاصّة الشريعة .

ونتيجة لهذه المواقف فإننا نعتبر التوحيدي مفكراً تقليدياً ، فهو في ثقافته كذلك ،

---

(97) و(98) ج 2 ص 143 .

إذ أن معارفه أدبية أكثر منها علمية ، وهو في تعليله لأسباب سوء منزلة المفكر كذلك أيضاً ، وهو تقليدي أيضاً في موقفه من المتكلّمين والفلاسفة . وهذا الموقف ينسجم تمام الانسجام مع ما كنّا وصلنا إليه في تحديد مذهب المؤلف السّني .

وهذا الموقف ليس مقصوراً على الحياة الفكرية وإنّما هو خطّ متواصل في تفكير المؤلف السياسي والاجتماعي أيضاً .

فما سبب ذلك يا ترى ؟ .

نقد القيمة الوثائقية
للامتاع والمؤانسة
نقد مواقف أبي حيان التوحيدي

لم يكن أبو حيان التوحيدي مجرّد مصوّر لعصره ، لكنّه كان شاهداً عليه ، ناقداً ناقماً ، رافضاً ، ومرفوضاً معاً .

إنّ الهدف من هذا العنصر هـو أن نبحث في مدى وثـائقية الصّـورة التي قدّمهـا لنا التوحيدي من خـلال كتاب الامتـاع والمؤانسة عن مختلف مـظاهر الحيـاة في عصره . وأن نحاول معرفة الدوافع المختلفة التي أثرت في آرائه وأفكاره .

وقـد اضطرّنـا البحث إلى أن نعود إلى مصـادر ومراجـع مختلفة من الكتب القـديمة والحديثة التي عنيت بالحديث عن القرن الرابع للهجرة عامّة أو عن أبي حيّـان التوحيـدي خاصّة . وركّزنا العمل أساساً على مصدرين حديثين عدنا إليهما تقريباً في أغلب الأحيـان لأنّ تأخرهما في الكتابة والنشر مكن صاحبيهما من الرّجـوع إلى أمهات الكتب التي وجـدا فيها حديثاً عن ذلك العصر . والكتابان هما :

1 ـ الحضارة الإسلامية في القرن الرّابع الهجـري أو عصر النهضة في الإسـلام من تأليف الأستاذ « آدم متز » (المتوفى عام1917 ميلادية) . وقد ألّفه باللغـة الألمانيـة ومات قبل أن يتمكن من نشره . وتولّى ترجمته ونقله إلى العـربية « محمّـد عبد الهـادي أبو ريـدة الأستاذ بكلية الآداب بجامعة القاهرة . ونشرته دار الكاتب العربي ببيروت لبنان .

والمهمّ في الكتاب أنّ الأستاذ آدم متز قد عاد عند تأليفه إلى أمهـات الكتب العربيـة وإلى مخطوطات لم تنشر بعد . وجدها في مكتبات أوروبيّة ؛ وعمد الأستـاذ أبو ريـدة عند الترجمة إلى العودة إلى النصوص الأصليّة للأمهات وحتّى المخطوطات ؛ وقد مكّنته معرفته باللغة الألمانية من تصحيح بعض الأخطاء التي وقع فيها المؤلّف عند ترجمتـه للشواهـد من العربية إلى الألمانية .

وامتاز الكتاب بدقة المنهجية في البحث وهو أمر أعوز المؤلفات القديمة .

2 ـ أما الكتاب الثاني فهو ظهر الإسلام (الجزء الأول والجزء الثاني) للأستاذ أحمد أمين يبحث الجزء الأول في (الحالة الاجتماعية ومراكز الحياة العقلية من عهد المتوكّل إلى آخر القرن الرابع للهجرة) ويبحث الجزء الثاني في (تاريخ العلوم والآداب والفنون في القرن الرابع للهجرة) .

وأهمية الكتاب تكمن في وضوح أقسامه وعناصره وفي الجهد الكبير في استيعاب مادّة التاريخ المتعلّقة بالقرن الرابع الهجري وتحليلها .

وقد قارنّا بين الكتابين فوجدنا المعلومات متشابهة والاستشهادات متماثلة أو تكاد فَدعم ذلك ثقتنا فيهما . ورغّبنا أكثر في الاعتماد عليهما بالدرجة الأولى . ولكنّنا نؤكّد أننا لم نهمل إهمالاً تامّاً المراجع القديمة . فقد عدنا إليها وأفدنا منها في ما لم يذكره أحمد أمين أو آدم متز .

كما عدنا عند تحليل مواقف التوحيدي وأسبابها إلى بعض مؤلفاته الأخرى غير الامتاع والمؤانسة ، وإلى مؤلفات أخرى مخصّصة للحديث عن أبي حيّان وعن أدبه .

وقد أشرنا إلى مواقع الإفادَةِ من تلك المراجع في هامش التحليل ؛ وأثبتنا لها قائمة في آخر البحث .

وانطلاقاً من وعينا بأنّ النقد ليس تحديداً للمحاسن والمساوىء فقط ، وإنّما هو إثراء للأثر المنقود بمعلومات قد لا توجد فيه . فإننا تحدّثنا عن بعض مظاهر الحياة التي لم يتحدّث عنها الامتاع والمؤانسة كالحياة الاقتصادية أو بعض صور من الحياة الاجتماعية والسياسية دون إطالة أو إملال .

ونبدأ أولاً بالحديث عن القيمة الوثائقية للإمتاع فنرى أنّه توجد عوامِل كثيرة تجعلنا لا نقتنع بوجود قيمة وثائقية تامّة للصورة التي قدّمها لنا الكتاب عن المجتمع في القرن الرابع الهجري من ذلك مثلاً :

ـ أن التوحيدي لم يتحدّث عن الربع الأخير من القرن الرابع الهجري ، فالتوحيدي قد أنشأ الكتاب وأرسله إلى صديقه أبي الوفاء المهندس حوالي سنة 375 هـ .

ثم إنّه لم يتحدّث إلاّ عن شؤون البلاد الخاضعة للنفوذ البويهي ، أي العراق والرّي ، مع إشارات بسيطة إلى ما وقع بخراسان سنة 370 هـ داخل الدولة السّامانية

من ثـورة الجيش على الجـور ، بينما البـلاد الإسلاميـة أوسع من ذلـك بكثير وكـانت عدّة أجزاء منها خاضعة لغير البويهيين . فقد حكم الأمـويّون بـالأندلس ، والفـاطميّون بمصر والعبيديّون بإفريقية والحمدانيّون بحلب الخ . . .

ورغم أنّ الـدولة البـويهية تعتـبر من أهمّ الدول آنـذاك ، فإنّ المجتمـع الإسلامي أشسع من ذلك بكثير ، هذا إضافة إلى أنّ القضايا المطروحة في الكتـاب كانت في إطـار دولـة شيعيّة المـذهب وذلك يجعلنـا نتساءل عن نـوع الحياة وعن طبيعتهـا داخل الـدولـة الأموية بالأندلس .

وأبو حيان التوحيدي لم يتحـدّث عن الحياة الاقتصـادية بـالبلاد ، بينـما كانت تلك الحيـاة داخل الخـلافة تبـدو نشيـطة عـلى المستـوى المـالي والمستـوى الصنـاعي والمستـوى التجاري .

وقد تميّز النـظام المالي بكـثرة الضّرائب المفروضـة على النـاس وقد تضرّر من ذلـك صغار الفلاّحين الذين لجأوا إلى الكبراء والأقـوياء لـلإحتماء بهم من الضّرائب وقـد عرف ذلك العمل بنظام الإلجاء .

وقد كثرت في ذلك العصر المصادرات عنـد احتياج السلطة إلى الأمـوال « ولذلـك شاعت عادة خزن الأموال وإخفائها في غير مضانّها كالدفن في الأرض ونحو ذلك »[1] .

وشملت المصادرات الموتى ، فكـانت أموالهم لا تـرجع إلى ورثتِهم ، بـل تعود إلى ودائع السلطان . وقد نشطت التجارة نشاطاً كبيراً ، وكانت بغـداد تتحكّـم في الأسواق والأسعار لأنّها المركز التجاري الأهمّ في بلاد الإسلام كلّها .

وكـانت الصناعـة ذات نشاط حثيث ، وتفنّن الصنّـاع في إنتاج المـلابس الفـاخـرة والسّتر الجميلة لتزيين البيوت ، وتطوّرت صناعة الحرير كذلك وأشهر مراكز إنتاجه إقليم خـوزستان . وكـان التفنن في هذه الصّنـاعات تلبيـة للترف الشديـد الذي كـانت تعيشه الخاصّة .

ومن العوامل الأخرى التي تجعلنا لا نرتاح ارتياحاً كاملاً للقيمة الوثائقية للكتاب ، أنه لم يتحدّث عن الـدور الذي كـان يضطلع بـه الخلفاء في السّيـاسة . فهـو لم يذكـر من الخلفاء إلاّ المطيع لله وذلك عنـد حديثـه عن ثورة الـرّوم سنة 362 هـ . فقـد أشار إليـه

(1) أحمد أمين : ظهر الإسلام (ج 1 ص 7 ـ 8) نشر مكتبة النهضة العصرية ، الطبعة الرابعة 1966 .

إشارة عابرة في قوله وهو ينقل حديث العامّة : وأنّهم يقولون : « لو كان لنا خليفة أو أمير أو ناظر سائس لم يفض الأمر إلى هذه الشناعة ، وأنّ أمير المؤمنين المطيع لله إنّما ما ولاّه ما وراء بابه ليتيقظ من ليله متفكّراً في مصالح الرّعايا »[2] .

فهل كان الخلفاء غائبين عن السّاحة السياسية والاجتماعية كلّ هذا الغياب ؟ تؤكد كتب التاريخ أن الدور الأكبر في تعيين الخلفاء وعزلهم ، كان للوزراء البويهيين ، ولكنّ الخلفاء أثروا تأثيراً واضحاً في الحياة العامّة بالبلاد من ذلك أنّ الخليفة القاهر « كان شديد الإقدام على سفك الدّماء ، محبّاً للمال ، قبيح السياسة ، قليل الرغبة في اصطناع الرجال ، غير مفكّر في عواقب الأمور ، وكان مولعاً بالشراب ، لا يكاد يصحو من السّكر وكان يسمع الغناء ، ومع ذلك حرّم على الناس الخمر والقيان »[3] .

وسوف نحاول إبراز الأسباب التي جعلت أبا حيّان لا يتعرّض بالذكر إلى الخلفاء ، بينما تحدّث طويلاً عن الأمراء والوزراء .

أمّا العامل الأخير الذي يقلّل من القيمة الوثائقية للكتاب هو التباين الكبير بين ما قدّمه لنا أبو حيان من صور عن بعض الوزراء وبين ما وجدناه في الكتب القديمة والحديثة عنهم .

فالصّاحب بن عبّاد (المتوفّى عام 385 هـ) أشادت المراجع بخصاله ، فقد قال فيه ابن خلّكان في كتابه وفيات الأعيان : « كان نادرة الدهر وأعجوبة العصر في فضائله ومكارمه وكرمه »[4] .

وقال فيه الثعالبي في يتيمة الدهر : « ليست تحضرني عبارة أرضاها للإفصاح عن علو محلّه في العلم والأدب ، وجلالة شأنه في الجود والكرم وتفرّده بالغايات في المحاسن ، وجمعه أشتات المفاخر لأنّ همّه قولي تنخفض عن بلوغ أدنى فضائله ومعاليه »[5] .

ونقل آدم متز صورة عن خبر موته فقال : « ولمّا مات الصّاحب عمل له ما يعمل للملوك ، فحضر جنازته مخدومه فخر الدولة ، وجميع أعيان المملكة ، وقد غيّروا

---

(2) الامتاع والمؤانسة ج 3 ص 153 .

(3) آدم متز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة : ج 1 ص 36 نشر دار الكاتب العربي - بيروت لبنان .

(4) ابن خلكان : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان لابن خلّكان : ج 1 ص 228 طبعة دار صادر بيروت لبنان .

(5) نفس المصدر ج 1 ص 230 .

لباسهم ، فلمّا خرج نعشه صاح الناس صيحة واحدة وقبلوا الأرض لنعشه ، ومشى فخر الدولة أمامه ، وقعد للعزاء أيّاماً »[6] .

فأين هذه الصورة المادحة لخصال الصّاحب بن عبّاد من قول أبي حيان فيه : « . . . والناس كلهم محجمون عنه ، لجرأته وسلاطته واقتداره وبسطته ، شديد العقاب ، طفيف الثّواب ، طويل العشاب ، بذيء اللسان ، يعطي كثيراً قليلاً (أعني يعطي الكثير القليل) . . . حسود حقود حديد »[7] .

إننا نعتقد أنّ التوحيدي قد قسا على الصّاحب بن عبّاد فقدّم لنا صورة غير موافقة للحقيقة لعدّة أسباب سنتولّى تحليلها عند نقد مواقف المؤلف في العنصر الموالي .

وقد صوّر لنا التوحيدي شخصية أبي الفتح بن العميد مخالفة لما حدّثت به عنه كتب التراجم والسير . فقد قال الزركلي في ترجمته لابن العميد : « أحبته القواد وعساكر الديلم لكرمه وطيب أخلاقه »[8] .

ولقد « أجمع مؤرخوه على أدبه وفضله ، وسَفاحة أخلاقه ، وكفايته في إدارة الدولة ، وإيثاره لذوي الفضل والأدب والعلم . . . »[9] .

أمّا أبو حيّان التوحيدي فقد أبرز حسده لأهل الفضل والحكمة وقال : « لقي الناس منه الدّواهي »[10] . كما تحدّث عن لهوه وتفريطه في مباشرة واجباته السياسية وانشغاله باللهو والشراب[11] .

لكننا نلاحظ أن حديث التوحيدي عن ابن العميد كان أقل قسوة من حديثه عن الصّاحب ، بل إنّ في ما قدّمه لنا عنه شيئاً من الصحّة فقد عرف عن أبي الفتح شيء من المجون وميل إلى الصيد والظّهور بمظهر الزينة والاحتشاد ، والإسراف في الملذّات . وقد كان المأخذ الأساسي للتوحيدي عن الرجل حسده للأدباء والعلماء وهو ما لا يتوافق وما حدّثت به عنه كتب التراجم والسير .

---

(6) آدم متز الحضارة الإسلامية في القرن الرابع للهجرة ج 1 ص 197 .

(7) الامتاع والمؤانسة ج 1 ص 55 .

(8) خير الدين الزركلي : الاعلام ج 5 ص 143 الطبعة الثالثة بيروت سنة 1969 .

(9) عبد الرزاق محي الدين : أبو حيان التوحيدي سيرته وآثاره ـ الطبعة الثانية بيروت 1979 .

(10) الامتاع والمؤانسة ج 1 ص 67 .

(11) ج 3 ص 216 ـ 217 .

فهل من سبب لموقف أبي حيان هذا ؟

سوف نجيب عن هذا السؤال أيضاً في العنصر الموالي عند نقد مواقف التوحيدي .

هذه إذن أبرز العوامل التي جعلتنا نشكّ في القيمة الوثائقية التامة للصورة التي جاءت في كتاب الامتاع والمؤانسة عن القرن الرابع الهجري . لكنّنا نؤكد أن هذا الموقف ليس تهجيناً للكتاب أو استنقاصاً لقيمته العلمية ، فهو كتاب أدب وليس كتاب تاريخ ، وقد كتبه أبو حيان التوحيدي تحت عدد كبير من الضغوط المادية والأدبية أشرنا إليها عندما عرفنا بالكتاب في العنصر الأوّل من هذا البحث .

فهذه المآخذ أردنا بها تحديد المنزلة العلمية للقيمة الوثائقية للأثر لا غير .

ونجد مقابل هذه المآخذ ، عناصر أخرى تغرينا بوجود وجه وثائقي للامتاع والمؤانسة من ذلك أنّ التوحيدي قد عاش ببغداد ، وألف الكتاب بها . وبغداد كانت آنذاك : « هي العاصمة بمعنى الكلمة الحقيقي ، وآية ذلك أنّ جميع الحركات الرّوحية في مملكة الإسلام كانت تتلاطم أمواجها في بغداد ، وكان بها لجميع المذاهب أنصار»[12] . فتكون لذلك الصورةُ الموجودة في الامتاع والمؤانسة عن المجتمع معبّرة بصورة عامّة عن أحوال المعيشة فيه سياسياً واجتماعيّاً وفكريّاً . وهذا ما سنحلّله في ما يلي :

ففي ما يتعلّق بالأحوال السياسية رأينا التوحيدي يطيل في إبراز التوتر السياسي والفساد السياسي اللذين سادا المجتمع آنذاك . وقد بيّنا أنّ من مظاهر التوتر السياسي انعدام الأمن الخارجي وظهر ذلك في حديث التوحيدي عن ثورة الرّوم وهجومهم على البلاد الإسلامية في سنة 362 هـ .

وقد حاولنا أن نقارن بين ما أورده التوحيدي وما وجدناه في كتب التاريخ بشأن هذه الثورة فوقفنا على تماثل تام في رواية الأحداث إلاّ في ما يتعلّق بموقف العامّة من الخليفة المطيع لله .

فبينما أشار أبو حيّان مجرّد إشارة إلى المطيع وكأنّه ليس مسؤولاً عمّا وقع بالبلاد . فحمّل الأمر كلّه للأمير عزّ الدولة وبيّن ثورة العامّة عليه ، لا على الخليفة[13] . نجد في كتب التاريخ أنّ الناس ثاروا على الخليفة لا على عز الدولة ؛ ففي كتاب شذرات الذهب

---

(12) آدم متز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ج 1 ص 133 .

(13) انظر الامتاع والمؤانسة ج 3 ص 153 .

في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي نقرأ في أخبار سنة 362 هـ : « وفيها أخذت الرّوم نصيبين واستباحوها وتوصّل من نجا إلى بغداد ، وقام معهم المطوّعة واستنفروا الناس ومنعوا من الخطبة ، وحاولوا الهجوم على المطيع وصاحوا عليه بأنّه عاجز ، مضيع لأمر الإسلام . . . »(14) .

ونقرأ كذلك في كتاب آدم متز نقلاً عن عدد من المصادر القديمة حديثاً في نفس الموضوع يبرز فيه ثورة العامّة على الخليفة يقول : « قصدوا دار الخليفة فحاولوا الهجوم عليه ، واقتلعوا بعض شبابيك دار الخلافة ، وخاطبوا الخليفة « بالتعنيف ، فرماهم الغلمان بالنشاب من الرواشن . . »(15) .

وفي ما عدا هذا الاختلاف نجد الرواية بين الامتاع والمؤانسة وبقية المراجع متوافقة ، وذلك ما يجعلنا نقرّ وجود قيمة وثائقية جزئية في الكتاب .

وتحدّث التوحيدي عن كلّ ما فعله العيّارون سنة 362 هـ ببغداد من نهب وسلب وقتل وسفك للدماء أفقد المدينة أمنها ؛ على أنّ هذا الأمر لم يكن حدوثه فجئياً مثلما توحي بذلك رواية التوحيدي ، فالعيارون قد بدأ استبدادهم ببغداد منذ سنة 315 هـ فأرهجوها وعاثوا فيها فساداً ، وقد تفاقم أمرهم حتّى أعيى السلطة . واشتهر منهم لصوص كابن حمدي وغيره . يقول آدم متز واصفاً ما أصاب الناس من أفعال هذا اللّص : « ومضى على الناس في أيّام ابن حمدي وقت تحارسوا فيه بالبوقات في الليل ، وامتنع عليهم النوم خوفاً من كبسات هذا اللّص وأصحابه »(16) .

وقد تحدّث أبو حيّان كثيراً في كتابه عن جور الحكّام وعن صراعاتهم السياسية وهذه عين الصورة التي نجدها في المراجع الأخرى ، فالأمير معزّ الدولة لم يتوان عن مصادرة الناس وأخذ أموالهم ليبني لنفسه داراً جديدة في شمال بغداد و« كان لا يأبه كثيراً لحقوق رعيّته ، فاضطرّ إلى خبط الناس واستخراج الأموال من غير وجوهها »(17) .

وذكر التوحيدي حادثة قتل عضد الدولة للوزير ابن بقية وصلبه ببغداد(18) ،

---

(14) اس العماد الحنبلي : شذرات الذهب في أخبار من ذهب ج 3 ص 39 ـ 40 نشر المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان .

(15) آدم متز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ج 1 ص 27 .

(16) المرجع السابق : ج 1 ص 30 ـ 31 .

(17) المرجع السابق : ج 1 ص 59 .

(18) الامتاع والمؤانسة ج 1 ص 41 ـ 42 .

وفصلت بقية المراجع كيف وقع القتل والصلب فنجد مثلاً في كتاب ابن خلكان وفيات الأعيان أنّ عضد الدولة قد سمل عيني ابن بقية ووضعه تحت أرجل الفيلة سنة 367 هـ ، وصلبه ببغداد فبقي مصلوباً إلى أن مات عضد الدولة[19] .

وتدلّ هذه الحادثة على شدّة الصّراع السياسي بين الحكّام مثلما أكّده أبو حيّان . وقد كثرت الإهانة والقتل والتنكيل بين رجال السّياسة ولم يسلم من ذلك حتّى الخلفاء . فقد امتهنهم البويهيّون وأساؤوا إليهم مثلما وقع للخليفة الطائع (المتوفّى عام 381 هـ) فقد « دخل بعض الديلم كأنه يريد تقبيل يد الخليفة فجذبوه وأنزلوه عن سريره وهو يَسْتغيث ولا يلتفت إليه أحد وأخذوا ما في داره . . . ثم أمروه أن يخلع نفسه ، ففعل بعد أن نزل للبويهيين عن كلّ شيء »[20] .

وقد كان هذا الصّراع قائماً بين وزراء الدولة من البويهيين فأبو الفتح بن العميد وزير ركن الدولة بالرّي قد وقع سجنه وسَمْلُ عينه الوحيدة ثم قتله كل ذلك بتآمر من الصّاحب ابن عبّاد مع بعض أعداء ابن العميد .

ففي ما يتعلّق بالحياة السياسية نستطيع إذن أن نؤكّد أنّ الامتاع والمؤانسة قد صوّر لنا خصائص العصر كما هي ، من توتّر وفساد وظلم وصراعات سياسية الخ . . . » .

والاختلاف بينه وبين كتب التاريخ أو التراجم إنما هو في دقائق المعلومات وفي بعض الجزئيات الأخرى ؛ ولا غرابة في ذلك فالكتاب كما سبق أن أكدنا كتاب أدب وليس كتاب تاريخ .

ولم تكن الصورة العامة التي قدّمها لنا التوحيدي عن الحياة الاجتماعية مخالفة للواقع السّائد عصر ذاك ولعلّ الصورة عن الأحوال الاجتماعية تبدو أصدق من الصورة المعطاة عن الأحوال السياسية .

فقد بيّنّا في سياق تحليلنا لخصائص الحياة الاجتماعية أن أهمّ ما ميّز تلك الحياة هو التباين الطبقي بين الخاصّة والعامّة وأبرزنا ترف الأولى وخصاصة الثانية .

ونجد نفس هذه الصورة مسيطرة على كل الكتب التي تحدثت عن ذلك العصر ،

---

(19) ابن خلكان : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ج 4 ص 203 ـ 204 .

(20) أحمد أمين : ظهر الإسلام ج 1 ص 53 نشر مكتبة النهضة المصرية الطبعة الرابعة 1966 .

فالأثرياء كانوا يملكون القصور الفاخرة والغلمان والجواري ، وكانوا يحرصون على اقتناء الجواهر الفاخرة والنادرة .

ويحدثنا أحمد أمين عن ثراء الوزراء فيقول : « وهكذا كان تيّار الترف شديداً جارفاً حتّى ليكتسح من وقف في سبيله . وقد أنشأ عضد الدولة البويهي بستاناً بلغت النفقة عليه وعلى سوق الماء إليه خمسة آلاف درهم » .

والوزير ابن مقلة يربّي الحيوانات في قصره ويعنى بها أكثر عناية . . . والوزير ابن الفرات كان يملك أموالاً كثيرة تزيد على عشرة آلاف ألف دينار . وكان ابن الفرات لا يأكل إلاّ بملاعق البلور ، « وما كان يأكل بالملعقة إلاّ لقمة واحدة »[21] .

وبلغ بالكبراء التّرف أن جعلوا مع الطبّاخ رجلاً يعتني بتقديم الشّراب لهم سموه الشّرابي يقول آدم متز : « وكان في بيوت الكبراء إلى جانب صاحب المطبخ رجل يسمّى الشّرابي ، شأنه العناية بالشراب وآلته وبالفاكهة والرّوائح »[22] .

وبينما كانت الخاصّة تملك المال الوفير وتعيش الترف والنّعيم ، كان أكثر الشعب بائساً فقيراً لا يستطيع توفير قوت يومه ، وكانت لذلك نتائج اجتماعية واضحة . يقول عنها أحمد أمين « نشأ عن هذه الحالة الاجتماعية مظاهر متعدّدة ، ترف لا حدّ له في بيوت الخلفاء والأمراء وذوي المناصب ، وفقر لا حدّ له في عامّة الشعب والعلماء والأدباء الذين لم يتّصلوا بالأغنياء ، ثم المظاهر التي تنتج عادة من الإفراط في التّرف كالتفنّن في اللذائذ والاستهتار والنعومة وفساد النفس ، وكلّ المظاهر التي تنشأ عن الفقر كالحقد والحسد والكذب والخبث والخديعة »[23] .

إذن هناك تماثل واضح بين ما صوّره التوحيدي من تباين بين الأغنياء والفقراء وما صوّرته الكتب التي تحدّثت عن القرن الرّابع الهجري ، وهذا التماثل يعطي لكتاب الامتاع والمؤانسة قيمة وثائقية لا شكّ فيها .

ومن خصائص العصر الاجتماعية من خلال الامتاع والمؤانسة انعدام الأمن ، ونقتصر على تأييد ذلك بما أصاب الناس بمدينة بغداد في ذلك العصر فقد : « خلت المنازل ببغداد من أهلها ، وصاروا يطلبون من يسكن الدار بأجرة يتعطاها ليحفظها ،

---

(21) أحمد أمين : ظهر الإسلام ج 1 ص 103 ـ 104 .

(22) آدم متز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ج 2 ص 245 .

(23) أحمد أمين : ظهر الإسلام ج 1 ص 121 .

وأغلقت عدّة حمامات ومساجد »[24] .

وفسّر أبو حيان في الامتاع والمؤانسة انعدام الأمن بالتعصب المذهبي ونجد آدم متز يفسّر هذه الظاهرة بنفس السبب معتمداً على كتب قديمة كتاريخ ابن الأثير أو تاريخ يحيى بن سعيد (وهو مخطوط بمكتبة باريس) وغيرهما ، يقول : « وأضيف إلى هذا ما كان بين السنيين والشيعة من نزاع دائم ، فكانوا يلقون النار بعضهم على بعض دائماً . وفي سنة 361 هـ قامت بالكرخ فتنة ، فأرسل الوزير حاجبه لقتال العامّة ، وكان شديد التعصّب للسنة ، فاضطرّ إلى إلقاء النار في أماكن كثيرة ليقضي على الفتنة ، فاحترق الكرخ حريقاً عظيماً ، وكان عدّة من احترق فيه سبعة عشر ألف إنسان . . . »[25] .

وقد رأينا كيف صوّر كتاب الامتاع والمؤانسة انتشار ظاهرة المجون في الكلام ، وأيدت المصادر الأخرى وجود هذه الظاهرة .

فقد تحدّث أبو حيّان عن انشغال الأمير عز الدولة بالقصف والعزف وولوعه بالصيد وها هو مسكويه في كتابه تجارب الأمم يؤكد نفس هذه الصورة يقول متحدّثاً عن عزّ الدولة : « وكان يحبّ أن يقضي أوقاته في الصيد والأكل والشرب والسماع واللهو ، واللعب بالنرد . . وقد اتّفق مرّة أن أُسر له غلام تركي فجنّ عليه جنوناً ، وتسلّى عن كلّ شيء خرج عن يده إلّا عنه ، وامتنع عن الطّعام والشراب وانقطع إلى النحيب والشهيق والعويل »[26] .

ومن الوزراء الذين اشتهروا بالمجون أبو العبّاس الخصيبي الذي « كان يواصل شرب النّبيذ بالليل والنوم بالنّهار في أيّام وزارته كلّها ، وكان ينتبه مخموراً لا فضل فيه للعمل »[27] .

هذه إذن خصائص الحياة الاجتماعية في كتاب الامتاع والمؤانسة تبدو معبّرة عن الصّورة العامّة لأحوال العصر بما فيها من تباين اجتماعي وفساد أخلاقي وهذه الصورة لا تخصّ مدينة بغداد وحدها أو الدولة البويهية فقط بل هي تخصّ أحوال المجتمع الإسلامي بكلّ أقسامه مع اختلافات في جزئيات بعض الأمور . وذلك ما يجعل الكتاب صادقاً في

---

(24) و(25) ادم متز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ج 1 ص 31 .

(26) نفس المصدر السابق ج 1 ص 59 ـ 60 (نقلاً عن كتاب مسكويه : تجارب الأمم ج 5 ص 386 ـ 389) .

(27) آدم متز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ج 1 ص 193 .

اتصاله بالواقع الاجتماعي وفي التعبير عن خصائصه العامّة ؛ وهو ما يعبّر عن وعي المؤلّف بالأحداث التي تعيشها البلاد .

ونفس هذه الملاحظة تنطبق على الصورة العامّة التي قدّمها لنا أبو حيان عن الحياة الفكرية . فقد أبرز كتاب الامتاع والمؤانسة تعدّد المشاغل الفكرية في القرن الرابع من العلوم اللغوية إلى الفلسفة إلى علوم الدين والأدب وغيرها . وإن نظرة بسيطة في كتب تاريخ الأدب تجعلنا نقف على حركة فكرية نشيطة في القرن الرابع الهجري ، أخذت فيها كل المعارف حظّها من الاهتمام والتطوّر .

فقد تجاوزت الدراسات اللغوية العراق لتصل إلى مصر والأندلس فمما يحكى أن طالبين مصريين درسا النحو والصرف ببغداد « ثم عادا إلى مصر ، فملآها نحواً وصرفاً . . وكوّنا مدرسة في القاهرة تشبه مدرسة الزّجّاج في بغداد » .

وتطورت الدّراسات اللغوية بتأثير الفلسفة اليونانية وقد كان أبو الحسن الرماني[28] أوّل من مازج بين النحو والمنطق فأحدث ذلك نقاشاً حول أيهما أفضل النحو العربي أو النحو اليوناني[29] . وقد أعطانا التوحيدي مثالاً حول هذا النقاش عندما روى لنا المناظرة التي دارت بين أبي سعيد السيرافي ومتّى بن يونس وتعتبر هذه المناظرة وثيقة فريدة من نوعها ، احتفظ لنا بها كتاب الامتاع والمؤانسة .

وعندما نقارن بين الصورة التي قدّمها لنا كتاب الامتاع والمؤانسة عن العلوم الصحيحة وما تعرضت إليه الكتب الأخرى نلمس الفرق بيّنا ، لأنّ حديث التوحيدي في هذه العلوم كان باهتاً لا يعكس ما وصلت إليه في القرن الرابع الهجري من دقّة وتطوّر ، وقد نشطت هذه الحركة في كلّ البلاد الإسلامية ونبغ في كلّ علم رجال طوّروه . يقول أحمد أمين في وصف ما وصلت إليه تلك العلوم في ديار الإسلام : « وقد عنيت طائفة بها ، وتقدّمت تقدّماً كبيراً في هذا القرن الرابع ، وتفاخر الملوك والأمراء بها ، وزيّنوا أقطارهم بها ، فجبريل ابن بختيشوع في العراق ، وابن الهيثم في العراق ومصر وعلي بن رضوان في مصر وابن البيطار النباتي وغيرهم »[30] .

---

(28) هو علي بن عيسى أبو الحسن الرّماني ، كان إماماً في العربية وعلامة في الأدب ، وكان معتزليّ المذهب مات سنة 384 هـ .

(29) أحمد أمين : ظهر الإسلام ج 2 ص 123 .

(30) المرجع السابق : ج 2 ص 191

وكم كان أبو حيّان التوحيدي صادقاً في تصوير سوء منزلة المفكّرين في عصره ، فقد أثبتت كتب التراجم بؤس كل مفكّر لم يتّصل بأمير أو وزير وهو ما بينه أبو حيان في الامتاع والمؤانسة ، عندما أبرز شدّة الخصاصة التي عاناها هو وعاناها أبو سليمان السجستاني وابن يعيش الرقي وغيرهم .

وفي معجم الأدباء وجدنا أمثلة موجعة عن بؤس المفكرين في عصرهم ذاك فهذا أبو بكر القومسي الفيلسوف شكا الفقر بقوله : « ما ظننت أن الدنيا ونكدها تبلغ من إنسان ما بلغ منّي ، إن قصدت دجلة لأغتسل منها نضب ماؤها ، وإن خرجت إلى الفقار لأتيمّم بالصعيد عاد صلداً أملساً »[31] .

وهذا المعافى بن زكريا النهرواني : « قد نام مستدبر الشمس في يوم شات ، وبه من أثر الفقر والبؤس أمر عظيم مع غزارة علمه واتساع أدبه وفضله المشهور »[32] .

والأمثلة في هذا الموضع كثيرة وذاك ما يدلّ على شدّة الغبن الذي كان يحياه المفكرون في ذلك العصر .

بعد هذه المقارنات بين الصورة التي قدّمها لنا كتاب الامتاع والمؤانسة وبين ما جاء في المراجع الأخرى من حديث عن القرن الرابع الهجري نستطيع أن نؤكد ما يلي :

أن الكتاب يتفق بصورة عامّة في إبراز الخصائص العامّة للعصر مع بقيّة المراجع . والاختلافات الموجودة بين الامتاع والمؤانسة وغيره من الكتب إنما هي اختلافات جزئية تخصّ دقة بعض المعلومات أو وضوح بعض الصور . ولذا فإننا نقرّ بوجود قيمة وثائقية عامّة للكتاب ، رغم النقائص التي بيّناها في بداية هذا العنصر .

ثم إنّ التوصّل إلى استخراج هذه القيمة يتطلّب جهداً تحليلياً كبيراً ، لتشتّت المعلومات وتوزّعها على كلّ أجزاء الكتاب ، ويبدو لنا هذا الأمر طبيعياً إذ كتاب الامتاع والمؤانسة كتاب أدب وليس كتاب تاريخ .

ونؤكّد كذلك أن التوحيدي لم يغبن آراءه ومواقفه من مشاغل عصره ، فانطبعت هذه الصورة العامّة بنظرة المؤلف وبعقيدته ولعلّ ذلك ما يفسّر لنا تلك الاختلافات الجزئية بينه وبين غيره من الكتب .

---

(31) ياقوت الحموي · معجم الأدباء ج 15 ص 10 .

(32) المرجع السابق ج 19 ص 151 .

أمّا إذا أردنا نقد مواقف المؤلف في الامتاع والمؤانسة فإننا نقول :

إن المواقف التي اتّخذها أبو حيّان التوحيدي من مختلف قضايا عصره ، تعبّر عموماً عن عدم رضاه بالواقع السّائد في المجتمع وعن توقه إلى وجود قيم بديلة وحسنة لتخلف القيم الفاسدة .

وقد تلوّنت صورة المجتمع المرسومة في الامتاع والمؤانسة رغم اكتسابها عامّة الطّابع الوثائقي ـ بمواقف المؤلف وانطباعاته وانفعالاته .

ونحن في هذا المقام سوف نتولّى تقييم تلك المواقف محدّدين مختلف الأسباب الذّاتية أو العامّة الدافعة إليها .

لقد اتّخذ أبو حيّان مواقف عديدة في الامتاع والمؤانسة تحت ضغوط نفسية حادّة ، تمكّنت منه ولم يستطع التجرّد من تأثيراتها وقت التصريح برأيه .

وإنّ موقفه من الصّاحب بن عبّاد لأبرز دليل على ذلك . وقد اعترف التوحيدي بذلك صراحة عندما طلب منه الوزير ابن سعدان أن يحدّثه عن شخصيّة الصّاحب فقال متمنّعاً من الجواب : « إني رجل مظلوم من جهته وعاتب عليه في معاملتي ، وشديد الغيظ لحرماني . وإن وصفته أربيت منتصفاً ، وانتصفت منه مسرفاً ، فلو كنت معتدل الحال بين الرّضا والغضب ، أو عارياً منهما جملة كان الوصف أصدق والصدق به أخلق »(33) .

فيظهر من هذه الفقرة وعي أبي حيّان التّام بالخلفيات التي تتحكّم فيه عند الحديث عن الصّاحب ، والوعي عادة ما يحرّر صاحبه من الضغوط ويوجه مواقفه وجهة موضوعية وعلميّة ، لكن يبدو أنّ ما كان بين الرّجلين لا يستطيع مسح تأثيراته حتّى الوعي .

فما هو الأمر ؟ .

نجد في كلام أبي حيّان إحساساً قويّاً بالألم الذي خلّفته صلته بالصاحب بن عبّاد من ذلك عبارات : مظلوم من جهته ، وشديد الغيظ لحرماني وأربيت منتصفاً . . . » إلاّ أن الامتاع والمؤانسة لا يعطينا صورة أدق عن العلاقة بينهما غير ما وصفتها به هذه العبارات .

---

(33) الامتاع والمؤانسة : ج 1 ص 53 ـ 54 .

وبعودتنا إلى كتاب (مثالب الوزيرين) وقفنا على كلّ فصول القصّة بين الرّجلين وهو ما ساعدنا على تفسير موقف أبي حيّان من الصّاحب :

فقد انتجع التوحيدي ، الصّاحب بأمل كبير في أن ينزع عنه رداء الفقر والمهانة ، وفي أن يتخلّص من ضنى البؤس والحرمان اللذين أضنيا حياته وكدّاها . فلمّا وصل إليه كلّفه الصّاحب بنسخ كتاب ، فانزعج وأسرّ لمن كان في الدّار « إنّما توجّهت من العراق إلى هذا الباب، وزاحمت منتجعي هذا الربيع، لأتخلّص من حرفة الشؤم، فإن الوراقة لم تكن ببغداد كاسدة»[34]. وكلفه مرة أخرى أن ينسخ ثلاثين مجلّدة من رسائله بدعوى أنها مطلوبة في خراسان ، فارتاع وقال : « هذا طويل ، ولكن لو أذن لي لخرّجت منه فِقراً كالغرر ، لو زقي بها مجنون لأفاق ، ولو نفث على ذي عاهة لبرأ . . . »[35]. وقد سمع ابن عبّاد هذا الكلام فآلمه أن ينصّب التوحيدي نفسه ناقداً وحاكماً يميّز الحسن من الرّديء في رسائل الصّاحب فقال متوعّداً : « طعن في رسائلي وعابها ، ورغب عن نسخها وأزرى بها ، والله لينكرنّ مني ما عرف ، وليعرفنّ حظّه إذا انصرف »[36] .

وفعلاً برّ الصّاحب بقسمه فقسا على أبي حيّان أشدّ قسوة ، وحرمه من أجرة النسخ طيلة ثلاث سنين فلم يعطه درهماً واحداً .

هذا هو أبرز سبب جعل المؤلّف يسخط على ابن عبّاد ، وهو ضياع أمله في الخروج من ضنك العيش .

وتطوّرت العلاقة بين الرّجلين في تلك المدّة حتّى صارت منافسة يتواجهان فيها بالحدّة ، فكان الصّاحب كلّما أهان التوحيدي بكلمة قاسية ، تلقى أخرى أقسى منها ، وقد أثبت معجم الأدباء رواية لأبي حيّان يقول فيها : « حضرت مائدة الصّاحب ، فقدمت مضيرة فأمعنت فيها ؛ فقال لي : يا أبا حيّان إنّها تضر بالمشايخ ، فقلت : ان رأى الصّاحب أن يدع التطبّب على طعامه فَعَل . فكأنّي ألقمته حجراً ، وخجل واستحيا ولم ينطق إلى أن فرغنا »[37] .

فالتوحيدي قد رفض الإهانة المعنوية والمادّية عند الصّاحب بن عبّاد وذلك سرّ

---

(34) أبو حيّان التوحيدي : مثالب الوزيرين ص 203 . تحقيق إبراهيم الكيلاني ، ونشر دار الفكر العربي بدمشق سنة1961 .

(35) و(36) المرجع السابق ص 325 ـ 326 .

(37) ياقوت الحموي : معجم الأدباء ج 15 ص 7

فشل العلاقـة بينهما . هـذه العلاقـة التي أفرزت في قلب المؤلف قـرحاً لا ينـدمل . قـال التوحيدي في كتابه مثالب الوزيـرين واصفاً آثـار ما بقي في نفسـه من صلته بـابن عبّاد : « ولكنّي ابتليت به ، وكذلك هو ابتلى بي ، ورماني عن قـوسه معـرقاً ، فـأفرغت مـا كان عندي على رأسه مغيظاً ، وحرمني فازدريتـه وحقرني فـأخزيتـه وخصّني بالخيبـة التي نالت مني ، فخصصته بالغيبة التي أحرقته والبادي أظلم والمنتصف أعذر »[38] .

فيظهر إذن أن التوحيدي في حديثه عن الصّاحب بن عبّاد في الامتاع والمؤانسة ، ما زال متأثّراً بعـاطفته الملتهبـة غيظاً وحقـداً والتي لم تشتف ولم تهدأ حتى بعـد كتابـة رسالـة (مثـالب الوزيـرين) وهو سرّ التبـاين الكبير بـين تمجيـد المؤرخـين وأصحـاب الـتراجم للصّاحب بن عبّاد وتهجين أبي حيّان له .

ونحن لا ننكـر على التـوحيدي مـوقفه ، فهـو أديب قد عـبّر عـمّا خـالـج ذاتـه من مشـاعر . والأدب الصّـادق هو مـا كـانت بعض منـابعـه خلجـات النفس في غضبهـا أو رضاها .

وموقف أبي حيّان من ابن العميد مشابه كثيراً لموقفه من الصّـاحب إذ أنه قـد صدر عن نفس متألمة للحرمان الذي لاقته منـه . يقول الـدكتور زكـريا إبـراهيم « وقد يعجب المرء كيف ارتضى أبو حيّان لقلمه أن يخوض في عِرض ابن العميـد ، وأن يمضي في قدحـه وهجائه إلى هذا الحدّ ، ولكنّ الظاهر أنّ خيبة أمل أبي حيّـان من وراء انتجاعـه لفناء ابن العميد هي التي حَدَتْ به إلى المبالغة في ذمّه والطّعن فيه »[39] .

ومن المواقف الأخرى التي اتخذها أبو حيّان تحت مؤثرات نفسية ، معـارضته لثـورة العيّارين سنة 362 هـ . فقد صوّر أصحاب هذه الثـورة في أحقر الصـور ونعتهم بنعوت تدلّ على معارضته لكلّ ما أتوه من أعمال داخل المجتمع ، والسبب في ذلك أنّه قد أصابـه من العيّارين شرّ كبير ، إذ انتهب بيته ، وقتلت جاريته فأضحى مفلسـاً معدمـاً (لا يملك مع الشيطان فجرة ولا مع الغراب نقرة) .

فلا يمكننا أن ننتظر من التوحيدي إجلالاً لهذه الثورة ولأصحابها ، إلاّ أن يكون قد قتل من نفسه حساسيتها وانفعالاتها وأساها ووقف يتـأمل بعـين العقل الأسبـاب الهيكلية

(38)أبو حيان التوحيدي : مثالب الوزيرين ص 58 .

(39) زكريا إبراهيم : أبو حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدبـاء ص 42 (نشر الهيئة المصريـة العامّـة للكتاب) الطبعة الثانية 1974 .

التي دفعت بالعيّارين إلى ذلك الفعل ويتفهم ما عانوه من مهانة وخصاصة فيعذرهم ويقف إلى جانبهم .

وما كان أبو حيّان ليستطيع ذلك الفعل فالوجدان من عناصر كيانه الأساسية . إلاّ أنه يجب أن نلاحظ أنّ التوحيدي قد كان أكثر شدّة وقسوة على الصّاحب من العيّارين فكأنّ الإهانة المعنوية التي لاقاها من ابن عبّاد آلم في نفسه من الإفلاس الذي تركه العيّارون .

وليست كلّ مواقف المؤلّف في الامتاع والمؤانسة وليدة الضغوط النفسية أو الوجدانية ، فهناك مواقف كثيرة وقفها بدافع المبدأ الذي يؤمن به ونذكر منها خصوصاً موقفه من المتكلمين . فقد سبق أن بينا في عنصر (مواقف التوحيدي من الحياة الفكرية) عداءه الصريح لهم وقد تجاوز فيه حدود المعارضة الفكرية للمتكلمين ، ليدعو عليهم بالشرّ ، واستنتجنا من ذلك مذهبه الدّيني فقلنا إنه سُنّي يقف في وجه ما أحدثه المتكلمون من « بلبلة » في الفكر الديني الإسلامي ، وأشرنا إلى نقده لابن البقّال في قوله بتكافؤ الأدلّة بين الخير والشرّ .

هذه النظرة المحافظة قد تحكمت في كثير من المواقف الأخرى للمؤلّف ؛ فمثلاً عدم حديثه عن الخلفاء في القرن الرابع وعن دورهم في الحياة السّياسية والاجتماعية ، لم يكن من قبيل الصدفة ، فنحن لا نجده يتحدّث عنهم كثيراً حتى في بقية كتبه . والسبب في ذلك هو أنّ خلفاء بني العبّاس كانوا سنّيين ، بينما الوزراء والأمراء كانوا في أكثر الأحيان شيعيين ، وكأنّ التوحيدي ما زال يعتقد ، رغم كلّ الظروف ورغم ما وقع للخلفاء من ضعف سياسي وقلّة نفوذ في الحياة العامّة . في جلال الخلافة ، فلم يشأ أن يمسّ الخليفة بكلام سوء .

وهو وإن لم يتحدّث عن الخلفاء في عصره ، فإننا نراه كثيراً ما تحدّث عن سيرة الخلفاء الراشدين وعن خلفاء آخرين مثل عبد الملك بن مروان أو عمر بن عبد العزيز خاصّة ، ليبرز فضائلهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية .

ومن مواقفه المحافظة في الميدان الفكري تفضيله لمنهج أبي سعيد السيرافي في اللغة على منهج أبي علي الفارسي . إن هذا الموقف لم يتّخذه التوحيدي وفاء لأستاذه فقط وإنما اتخذه لأنّ أبا علي الفارسي قد أدخل عنصري القياس والمنطق في اللغة .

وكانت بينه وبين السيرافي اختلافات كبرى حول عديد المسائل اللغوية ، وما هذه

الاختلافات إلاّ صورة بيّنة عن الصّراع الفكري بين القديم والجديد في المجتمع الإسلامي . وقد وقف أبو حيّان مع القديم صراحة بمدحه علم أبي سعيد وذمّه علم أبي علي الفارسي .

يقول أحمد أمين مقارناً بين العالمين : « وفي الحقّ أنّ السيرافي كان أشبه بالمحافظين ، يروي ما يسمع ويحفظ ما يروي على كثرة ما يروي وما يحفظ ، في ثقة وأمانة ، وأنّ أبا علي كان حرّاً مبتكراً قيّاساً ، فتح للناس هو وتلميذه ابن جني أبواباً جديدة في النحو والتصريف لَمْ يسبقا إليها . . »[40] .

وشبيه بهذا موقفه من الفلسفة والشريعة ، فقد فضّل الشريعة على الفلسفة واعتبرها أكمل منها وما ذاك إلاّ لأنّ الفلسفة عنصر جديد في الفكر العربي الإسلامي ، جاءت عن طريق الترجمة فلهج بها العلماء وردّدوا أفكار الفلاسفة اليونانيين وغيرهم . وكان لدخول الفلسفة أثر كبير في ظهور مذاهب عقليّة عملت على تجديد الفكر الإسلامي ، فاختلفت تلك المذاهب في ما بينها وترامت بالتكفير والتفسيق .

ولا بدّ أن نلاحظ أنّ أبا حيّان لا ينكر التفلسف ولا إعمال العقل لكنّه ينكر أن يروغ التفلسف بالإنسان إلى الكفر ومخالفة الشريعة .

ويتنزّل في نفس هذا الاتّجاه موقف التوحيدي من الأدب والحساب فقد بينا أنّه يرفض أن تفضل صناعة الحساب صناعة البلاغة والإنشاء ، بل هو يقرّ بالتكامل بين الصّناعتين .

إننا نرى من خلال هذه المواقف أن أبا حيان يعارض كل جديد يدخل المجتمع فهل ذلك منه تحجّر وتنكّر للتطوّر ؟ .

يجب أن نعود هنا لِواقع المجتمع الإسلامي في القرن الرابع الهجري لنفهم موقف أبي حيّان .

يقول أحمد أمين واصفاً حالة المجتمع آنذاك : « أصيب العالم الإسلامي بانقسام كبير ، حتّى كأنّه عقد انفرط ، أو صخرة تفتّتت»[41] . تعبّر هذه الجملة صادق التعبير عن حالة العالم الإسلامي آنذاك ، وهي حالة من الانقسام العام سياسيّاً واجتماعيّاً وفكريّاً .

---

(40) أحمد أمين : ظهر الإسلام ج 1 ص 243 .

(41) المرجع السابق ج 1 ص 1 .

ومن أبرز أسباب ذلك التشتّت الكبير دخول عناصر جديدة حملت معها رؤى جديدة في السياسة والفكر والمجتمع ، وتغلغلت تلك العناصر بنظرتها تلك وسيطرت على المراكز السياسية والاجتماعية والفكرية فازداد المجتمع تمزّقاً وصار مهدّداً في كيانه لأنّه فقد العدل السياسي والتسامح الاجتماعي .

وقد وعى التوحيدي هذه المخاطر فأبرز صراحة موقفه ؛ فهو خائف على مستقبل هذا المجتمع غدا إن دام تشتّته وتمزّقه ، وانطلاقاً من هذا الخوف وقف معارضاً لكلّ جديد يعمّق التفكّك بالبلاد .

فالمعارضة ليست عقيدة ، بل هي موقف آني حتّى يسلم المجتمع ويأمن على غده من الضياع والدّمار وإن المحافظة التي أبداها في آرائه هي موقف دفاعي عمّا يمكن أن يخلّص البلاد من الموت الحاضري ، لذا فقد رأيناه لا يرفض التفلسف كلّ الرفض ولا الحساب أيضاً إلاّ في مدى معارضتها للقيم الأصلية بالمجتمع .

ومواقف التوحيدي لم تقتصر على إبداء المعارضة لبوادر الدّمار المترصّدة بالمجتمع بل إنها لّمحت إلى وجوه الإصلاح السياسي والاجتماعي .

والنظرة إلى الإصلاح وإلى وسائله لا تختلف من حيث الجوهر عن النظرة إلى هذه العناصر الجديدة المهدّدة للحضارة الإسلامية . فرفض الجديد دفاعاً عن المجتمع وصوناً له من الدّمار ينسجم وحنين أبي حيان إلى عهد مضى كان خِلالَه المجتمع آمناً في ظلال الإسلام ديناً ، والعدل سياسة ، والوحدة اجتماعاً .

فلا صلاح لأمر المجتمع ، في رأي أبي حيان إلاّ بإقامة سياسة شرعية ، وبسيادة قيم أخلاقية فاضلة وبوحدة اجتماعية متينة .

فلو كان أبو حيّان معاصراً لنا لقلنا هو مفكّر سلفيّ ! .

لكن حسبه أن عَاش بوعي المفكر البصير ، ونظر إلى مجتمعه بعين الناقد المنقب عن مواطن الصلاح والفساد .

إننا قد لا نوافق أبا حيّان في مواقفه المحافظة ؛ إذ أن المجتمع في القرن الرابع الهجري قد تطوّر وهو بحاجة إلى عناصر جديدة لتستقيم الحياة فيه ؛ لكننا رغم ذلك نقدّر فيه توقه إلى العدل السياسي وإلى الوحدة الاجتماعية وإلى وجود قيم أخلاقية فاضلة لأنّ تلك الأمور هي أساس الكينونة الحضارية .

* * *

نستطيع إذن أن نؤكّد في نهاية هذا العنصر أن لكتاب الامتاع والمؤانسة قيمة ذهنية وأخرى واقعية ؛ فهو قد عبّر من ناحية عن مفهوم الثقافة في ذلك العصر وما اتسمت به من موسوعيّة فكرية . ويظهر ذلك في تطرّق الكتاب إلى البحث في مواضيع كثيرة منها ما تعلق بالأدب ومنها ما اهتمّ بالفلسفة أو بالدّين أو بالنفس أو بالأخلاق وغيرها من المواضيع .

وهذه الروح الموسوعية مما زالت تعبّر عن نظرة قديمة للثقافة ، كان الجاحظ قد حدّدها في قوله المشهور : « الأدب هو الأخذ من كل شيء بطرف » . فلم تظهر بعد نزعة التخصّص التام وعكوف العالِم على الاهتمام بفنّ واحد .

والكتاب إلى جانب هذا الأمر نجده قد صوّر شؤون المجتمع في القرن الرّابع الهجري وأبرز ما يتهدّده من أخطار داخلية وخارجية ، تنذر في كلّ مظهر من مظاهرها بالدّمار الذي ينتظر الحضارة الإسلامية ، فبدت صورة الواقع قاتمة لا يكاد ينبجس منها شبح نور يجدّد الأمل في غد أفضل . فهل نجد مجتمعاً أسوأ من ذلك الذي تسوده الفوضى السياسية والاجتماعية ويحكمه الظلم والعسف وتسيل فيه الدّماء هدراً ؟ .

هاتان القيمتان : الذهنية والواقعية تعبّران عن عميق الصّلة بين الكتاب والبيئة التي أفرزته .

إلاّ أن الصورة المرسومة لتلك البيئة ، يجب أن لا تخدعنا فنرتاح إليها وكأنها الواقع ذاته ، فهي صورة رسمتها عين أبي حيّان السوداء ونمّقها ضميره القلق وصاغها عقله الثائر فجاءت داكنة تمازجت فيها كل عوامل قلق المؤلّف وثورته .

فالكتاب إذن هو إفراز لعوامل البيئة وبَوَاطن الذات .

فما هي منزلته بين مؤلفات أبي حيّان الأخرى ؟ .

الخاتمة

بعد النظر في مختلف خصائص العصر وفي مواقف أبي حيّان التوحيدي منها من خلال كتاب الامتاع والمؤانسة يجدر بنا أن نتساءل عن منزلة هذا الكتاب من مؤلفات التوحيدي الأخرى ، وعن منزلة أفكار صاحبه من أفكار بقية معاصريه ؟ .

لقد كان كتاب الامتاع والمؤانسة الرّافد الذي تجمّعت فيه عصارة مؤلفات أبي حيّان الأخرى ، رغم أنه لم يكن آخر الكتب الّتي ألّفها ؛ ففيه خلاصة كتاب (مثالب الوزيرين) لأنّه حدّد الموقف الجوهري لأبي حيان من ابن العميد والصّاحب بن عبّاد ؛ وفيه قبس من (المقابسات) لخوضه في شتّى فنون المعرفة من فلسفة وتصوّف وغيرهما ؛ وفيه أيضاً من (البصائر والذّخائر) مزج الجد بالهزل والهزل بالجدّ ترويحاً عن القارىء ، وفي الامتاع والمؤانسة بعض من (الإشارات الإلهية) لأنّه لمّح إلى إحساس المؤلف بالغربة داخل المجتمع ، وميله إلى العزلة وبداية يأسه من الحياة .

ففي الكتاب إذن روح أبي حيان التوحيدي بسعة ثقافتها وبهزلها وجدّها وبقلقها وتشاؤمها . وهذا الأمر يجعل « الامتاع والمؤانسة » يلتقي فكريّاً ووجدانياً مع كلّ ما أنتج التوحيدي من آثار ، كما أنه يلتقي كذلك مع عدّة مؤلفات أخرى ظهرت في ذلك العصر واتّخذت منه مواقف مشابهة لتلك التي اتخذها التوحيدي .

فالشكوى من فساد الناس وحؤول الزمان لم ينفرد بها أبو حيان دون سائر مفكري عصره فهذا أبو الطيب المتنبي يهجو في قسوة شديدة أهل عصره قائلاً :

أذمّ إلى هذا الزمان أهيله   فأعلمهم فدم وأحزمهم وغد

أكـرمـهـم كـلب ، وأبصرهـم عـم   وأسهـدهم فهـد وأشجعهم قـرد

ولئن لم يبلغ العنف بأبي حيّان ما بلغه بالمتنبي ، فإن روح الثورة على العصر تجمع بينهما وقد تبرّم التوحيدي في كتابه بالجور فنقد أشدّ نقد الحكّام الظالمين ، وحلّل أسباب الجور وأخطاره ، وهذا أبو العلاء المعرّي (المتوفّى عام449 هـ) . يتبرّم من الأمر ذاته تبرّماً أليماً جعله يملّ العيش قائلاً :

ملّ المقام فكم أعاشر أمة   أمرت بغير صلاحها أمراؤها
ظلموا الرّعية واستجازوا كيدها   فعدوا مصالحها وهم أجراؤها

وهذا أبو بكر الباقلّاني (المتوفّى عام403 هـ) ينفث شكية من فساد العصر في كتابه (إعجاز القرآن) شبيهة بشكية أبي حيّان يقول : « . . . الجهل ممدود الرّواق ، شديد النفاق ، مستول على الآفاق . والعلم إلى عفاء ودروس ، وعلى خفاء وطموس ، وأهله في جفوة الزمن البهيم ، يقاسون من عبوسه لقاء الأسد الشتيم ، حتّى صار ما يكابدونه قاطعاً عن الواجب من سلوك مناهجه والأخذ في سبله »[1] .

ولو عددنا الأمثلة في هذا الموضع لضاق عنها .

فالتوحيدي إذن ليس شاذّاً في مواقفه ، ولا متطرّفاً في ما أفصح عنه عامّة ، من ضيق وقلق . إلاّ أنه رغم اتّفاقه مع كثير من أدباء عصره ومفكريه نجد له عنهم مميزات ومميزات . . .

(1) عن زكي مبارك : النثر الفني في القرن الرابع ج 2 ص 72 ـ 73 (دار الكاتب العربي بالقاهرة) .

قائمة المصادر والمراجع

1 ـ **المصدر الأساسي :**

الامتاع والمؤانسة : أبو حيّان التوحيدي . تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين ونشر مكتبة الحياة ببيروت لبنان .

2 ـ المصادر والمراجع الأخرى مرتبة حسب أهميتها بالنسبة للبحث :

1 ـ الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري : آدم متز . تعريب محمد عبد الهادي أبو ريدة نشر دار الكاتب العربي ببيروت لبنان ـ الطبعة الرابعة سنة 1967 .

2 ـ ظهر الإسلام : أحمد أمين . نشر مكتبة النهضة المصرية الطبعة الرابعة سنة 1966 .

3 ـ معجم الأدباء : ياقوت الحموي . طبعة القاهرة سنة1936 .

4 ـ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان : ابن خلكان ـ نشر مكتب النهضة المصرية الطبعة الأولى سنة 1948 .

5 ـ الاعلام : خير الدين الزركلي ـ الطبعة الثالثة ـ بيروت 1969 .

6 ـ التوحيدي وقراءة جديدة في الامتاع والمؤانسة : محمد الحبيب حمّادي نشر دار صفاء للنشر والتوزيع والصحافة . الطبعة الأولى بتونس سنة 1979 .

7 ـ أبو حيّان التوحيدي فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة : د. زكريا إبراهيم نشر الهيئة المصرية العامّة للكتاب ـ الطبعة الثانية سنة 1974 .

8 ـ أبو حيّان التوحيدي : سيرته وآثاره : عبد الرزاق محي الدين . نشر المؤسّسة العربية للدّراسات والنشر ـ الطبعة الثانية بيروت سنة 1979 .

9 - أبو حيّان التوحيدي : إبراهيم الكيلاني . نشر دار المعارف بمصر - الطبعة الثانية .
10 - مثالب الوزيرين : أبو حيان التوحيدي - تحقيق إبراهيم الكيلاني نشر دار الفكر العربي بدمشق سنة 1961 .
11 - الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانيّة : أبو حيّان التوحيدي تحقيق د. وداد القاضي نشر دار الثقافة . بيروت سنة 1973 .
12 - شذرات الذهب في أخبار من ذهب : ابن العماد الحنبلي .
13 - النثر الفني في القرن الرّابع : زكي مبارك - نشر دار الكاتب العربي للطباعة والنشر القاهرة .
14 - تراث الإسلام : تصنيف شاخت وبوزورث - ترجمة د. حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد . مراجعة د. فؤاد زكريا - نشر المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت .

المراجع بالفرنسية

- Encyclopedie de l'Islam : (Nouvelle Edition). G Paisonneuve-Paris 1960.

- La psychologie sociale: Jean Stoetzel- Edition Flammarion France 1978.

وهو كتاب استفدنا منه في موضوع علاقة الفرد بالمجتمع وتأثير ذلك على سلوكه .

الفهرس

الموضوع	الصفحة
الاهداء	5
تقديم	7
ترجمة تحليلية لأبرز مظاهر حياة أبي حيان التوحيدي	11
التعريف بكتاب الامتاع والمؤانسة	23
الباب الأول : خصائص الحياة السياسية ومواقف أبي حيان التوحيدي منها	29
الباب الثاني : خصائص الحياة الاجتماعية ومواقف أبي حيان التوحيدي منها	53
الباب الثالث : خصائص الحياة الفكرية ومواقف أبي حيان التوحيدي منها	87
نقد القيمة الوثائقية للامتاع والمؤانسة ؛ نقد مواقف أبي حيان التوحيدي	111
الخاتمة	132
قائمة المصادر والمراجع	134



المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع